LUDWIG FEUERBACH

Espiritualismo y materialismo



Espiritualismo y materialismo

Especialmente en relación con la libertad de la voluntad

Ludwig Feuerbach



Espiritualismo y materialismo

Especialmente en relación con la libertad de la voluntad

Ludwig Feuerbach

Traducción
Leandro Sánchez Marín



Feuerbach, Ludwig
Espiritualismo y materialismo.
Especialmente en relación con la libertad de la voluntad
Traducción: Leandro Sánchez Marín
ennegativo ediciones
Medellín, 2021
ISBN: 978-958-49-3677-6

Nota editorial

El texto de Ludwig Feuerbach que se presenta aquí por primera vez en lengua castellana fue editado por Wilhelm Bolin y Friedrich Jodl bajo el título *Über Spiritualismus und Materialismus in besonderer Beziehung auf die Willensfreiheit*[1]. Cada que aparece una nota del traductor se referencia bajo la forma (*N. del T.*), todas las notas que no se referencian de esa manera pertenecen al propio Feuerbach.

ennegativo ediciones

[1] FEUERBACH, Ludwig. *Sämtliche Werke X*. Stuttgart: Frommann Verlag, 1960, pp. 91-229.

Índice

Ludwig Feuerbach: filosofía y religión

Ludwig Feuerbach (1804-1872) fue el cuarto de ocho hijos en una de las familias alemanas más distinguidas de la época[1]. Profundamente religioso como joven, ingresó a Heidelberg en 1823 para estudiar teología cristiana. Allí estuvo bajo la influencia de un conocido teólogo hegeliano. Impresionado por la grandeza intelectual del hegelianismo, decidió trasladarse a Berlín, donde enseñaba Hegel, aunque le hizo creer a su padre que quería estudiar teología con el famoso teólogo protestante Friedrich Schleiermacher. Debido a razones financieras, se trasladó a Erlangen en 1826 donde, después de completar su disertación, se hizo *Privatdozent*. Allí dio lecciones sobre la historia de la filosofía moderna.

En 1830, y en contra de los consejos de su padre, publicó anónimamente un libro titulado *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, que sostenía que la fe religiosa más auténtica no contendría las creencias cristianas tradicionales en un Dios personal y en la inmortalidad personal. El texto, desafortunadamente, fue acompañado por una serie de epigramas despectivos dirigidos contra el pietismo. El libro fue censurado por las autoridades y Feuerbach fue despedido de la universidad. Se casó en 1837 pero, incapaz de

[1] Este texto se publicó por primera vez en OPPY, Graham & TRAKAKIS, Nick (Eds). *Nineteenth-century Philosophy of Religion, volume 4. The History of Western Philosophy of Religion*. New York: Routledge, 2009, pp. 133-145. Agradezco a Van. A. Harvey por el permiso para publicarlo en esta edición (*N. del T.*)

encontrar empleo como académico, se retiró a un pueblo remoto cerca de Ansbach, donde el padre de su esposa era dueño de una fábrica de porcelana. Allí, en relativo aislamiento, excepto por algunos viajes para visitar amigos, dedicó su vida a la escritura. La más joven de sus dos hijas murió a los tres años de una forma muy dolorosa y Feuerbach nunca se recuperó de lo que él consideraba la muerte sin sentido de esta bebé.

Su libro *La esencia del cristianismo* (1841) causó sensación y Feuerbach se convirtió en uno de los líderes de un grupo de radicales llamados jóvenes hegelianos, dedicados a propender por la democracia y la separación de la iglesia y el Estado. Entre 1842 y 1848 escribió varios documentos que enunciaban los principios de un nuevo humanismo, el más conocido de los cuales es *Principios de la filosofía del futuro* (1843). Considerado por los estudiantes alemanes como un héroe, Feuerbach fue invitado en 1848 a dictar clases en la Universidad de Heidelberg, pero se le negaron las instalaciones universitarias y se le obligó a utilizar el ayuntamiento. Desilusionado por el fracaso de las revoluciones de 1848, se retiró a su fábrica de porcelana. Cuando se declaró en quiebra en 1859, se vio obligado a mudarse a un pequeño pueblo cerca de Núremberg donde, enfermo y prácticamente sin un centavo, vivió su vida con la ayuda financiera de algunos amigos hasta 1872.

Introducción a la filosofía de la religión de Feuerbach

Tal vez ningún filósofo en el siglo XIX —ni siquiera Friedrich Nietzsche— desarrolló y sostuvo una crítica más sistemática de la religión, especialmente del cristianismo, como Feuerbach. Toda su vida fue dedicada, escribió una

vez, a "iluminar la oscura esencia de la religión con la antorcha de la razón"[2]. Su primer libro (publicado en 1830) fue, como se mencionó anteriormente, una crítica a las nociones de inmortalidad personal y de una deidad personal, y su último libro (publicado en 1857) fue un intento de mostrar que la religión surge cuando el deseo humano de felicidad choca con las necesidades de hierro de la naturaleza. Su objetivo, como dijo él, era "liberar a los hombres, convertirlos, de teólogos en antropólogos, de teófilos en filántropos, de candidatos para el más allá en estudiantes del presente"[3]. Pero a diferencia de la mayoría de los proponentes vehementes del ateísmo, Feuerbach simpatizaba con los sentimientos y anhelos humanos que encuentran expresión en la religión. Escribió análisis extraordinariamente empáticos de la comodidad que se encuentra en la oración y reconoció los sentimientos de autoestima derivados de la creencia de que uno era objeto de reconocimiento y preocupación divinos. Algunos de sus contemporáneos ateos lo llamaron un devoto ateo y un místico, apelativos que Feuerbach no rechazó. Afirmó que conocía la religión tan íntimamente porque él mismo era religioso.

La esencia del cristianismo de Feuerbach, el libro que lo haría famoso, fue el primer intento de construir una teoría de la proyección de la religión y usar esa teoría para interpretar sistemáticamente el origen y la persistencia de la religión. Al menos un filósofo estadounidense importante, Sidney Hook, ha dicho que esta teoría "sigue siendo la hi-

---

[2] FEUERBACH, Ludwig. *La esencia de la religión (Lecciones)*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009, p. 48.
[3] *Ibid.*

pótesis más completa y persuasiva disponible para el estudio de la religión comparada"[4]. El secreto de la religión —sostenía Feuerbach— es que los seres humanos proyectan su propia imagen en el cielo y estas imágenes proyectadas se convierten luego en sujetos personales para los cuales los seres humanos son objetos. Pero a diferencia de la mayoría de las teorías ateas de la religión, Feuerbach no descartó estas proyecciones como una mera superstición. Más bien, argumentó que los seres humanos a través de su historia han llegado al autoconocimiento al contemplar estas proyecciones. La religión, podríamos decir, es una forma mistificada de la sabiduría sobre la naturaleza humana. La teología es antropología.

Aunque Feuerbach es una figura importante en la historia de la filosofía de la religión, sus escritos no se ajustan a lo que ahora consideramos como el estilo de los filósofos profesionales de la religión. No estaba principalmente interesado en analizar y sopesar varios argumentos a favor y en contra de la existencia de Dios, aunque de vez en cuando lo hacía. Su objetivo, más bien, era dar cuenta de los orígenes y la persistencia de la religión, especialmente el cristianismo, por medio de lo que llamó un análisis histórico-filosófico de la experiencia y la creencia religiosa. Quería mostrar que debajo de las confesiones y creencias explícitas había un contenido oculto del cual los creyentes religiosos no eran conscientes. Para hacer esto, uno tenía que escuchar cuidadosamente lo que los creyentes mismos

[4] HOOK, Sidney. *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*. New York: Humanities Press, 1950, p. 221.

dijeran o hicieran. Él fue, como escribió Marx Wartofsky, un filósofo de la conciencia religiosa[5].

Feuerbach también difiere de la mayoría de los filósofos ateos porque tenía una comprensión muy completa y profunda de la teología cristiana y de las creencias y prácticas de las religiones no cristianas. Karl Barth, el famoso teólogo protestante, dijo una vez de Feuerbach que no era solo un filósofo moderno que había estado muy preocupado por la teología, sino que su actitud era más teológica que la de muchos teólogos[6]. Solo por su conocimiento íntimo de la teología y la práctica cristianas, su interpretación de esa teología no puede descartarse tan fácilmente como desinformada o superficial, como pueden serlo muchas críticas ateas.

La primera teoría de la religión

La filosofía de la religión de Feuerbach es difícil de resumir porque continuamente modificó sus puntos de vista a lo largo del tiempo. En consecuencia, muchos comentaristas han categorizado su desarrollo por etapas. La más simple de estas clasificaciones es triple: una fase idealista temprana, un período intermedio en el que había rechazado el idealismo de Hegel en favor de un humanismo naturalista y una fase materialista final. Esta división aproximada tiene algún mérito, pero simplifica demasiado porque ciertos motivos básicos y argumentos encontrados en una fase persisten en la siguiente. Por ejemplo, aunque era conocido

---

[5] *Cfr.* WARTOFSKY, Marx. *Feuerbach.* Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 1-7.

[6] *Cfr.* BARTH, Karl. "Feuerbach" en: *Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl*, pp. 355–61. New York: Harper & Row, 1959.

por su crítica a Hegel en su llamado período temprano medio, en *La esencia del cristianismo* todavía está obviamente influenciado por la obra principal de Hegel, la *Fenomenología del espíritu*. E incluso en su así llamada fase materialista, aún sostenía la opinión de que la esencia real de lo humano consiste en la relación entre un yo y un tú.

Principalmente me interesar el llamado período medio de Feuerbach (1841-1848), con el que su nombre está más estrechamente relacionado. Fue durante esta fase de su carrera que sus libros más influyentes sobre la religión fueron escritos: *La esencia del cristianismo* (1841), *La esencia de la fe según Lutero* (1844), *La esencia de la religión* (1845) y las *Lecciones sobre la esencia de la religión* (1848). El propio Feuerbach valoraba más su último libro, *Teogonía* (1857), pero fue en *La esencia del cristianismo* que desarrolló su teoría de la proyección que creó gran sensación y con la que suele asociarse su nombre. Este trabajo también es crucial para entender su relación con el hegelianismo, así como sus pensamientos posteriores sobre la religión.

La esencia del cristianismo está dividida en dos partes. La primera, que Feuerbach caracterizó como positiva, sostiene que la idea de Dios es una proyección involuntaria de los predicados humanos y que esto explica no solo ciertas doctrinas cristianas específicas, como las de la Encarnación, sino también las creencias cristianas en la providencia y los milagros. Llamó a esta sección positiva porque pensó que había demostrado lo que era verdad en la religión. En la segunda parte, que caracterizó como negativa, intenta mostrar las contradicciones que surgen cuando las ingenuas proyecciones religiosas se toman en serio como teología.

Hay tres hilos conceptuales fundamentales e interrelacionados que dominan el libro y que deben ser distinguidos. El primero es la visión hegeliana de la autodiferenciación y la naturaleza del "espíritu"; el segundo es el énfasis en el sentimiento, la angustia y el temor a la muerte; y el tercero es "el principio de la felicidad", la noción según la cual el propósito de la religión es el bienestar o la felicidad de la humanidad.

Los primeros capítulos en los que Feuerbach expone su teoría de la conciencia pueden ser, como ha demostrado Wartofsky, simplemente reemplazados por la *Fenomenología del espíritu* de Hegel[7]. Esto explica en parte por qué muchos de sus argumentos son tan crípticos y poco desarrollados. No son más que la punta de un iceberg. Hegel había demostrado, supuso Feuerbach, que lo que distingue a los seres humanos de los animales es la conciencia; más específicamente, la autoconciencia. Los animales tienen un tipo de conciencia, pero no autoconciencia, es decir que no tienen conciencia de ser miembros de un género. Pero es solo esta conciencia de otro ser humano lo que hace que la autoconciencia sea posible. El yo llega a existir como un ser autoreflexivo solo frente a otro, un tú, para el cual el yo es en sí mismo un objeto. Y en este proceso de autodiferenciación, el yo se da cuenta de que comparte sus características esenciales con este otro, que es un miembro del género. En resumen, el yo adquiere el conocimiento del género en el proceso de autodiferenciación de los demás.

Feuerbach, entonces, argumentó que la imaginación, bajo la presión del sentimiento, aprovecha esta idea del género y la convierte en la noción de una única persona di-

[7] *Cfr.* WARTOFSKY, *Op. Cit.*, 1977.

vina trascendente. En resumen, el yo toma todos los atributos de la naturaleza humana (las características del género) y los unifica en la noción de un individuo divino perfecto.

> La esencia divina es la esencia humana [...] prescindiendo de los límites de lo individual [...] venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo. Todas las determinaciones del ser divino son las mismas que las de la esencia humana[8].

Feuerbach estaba en deuda con otro aspecto más de la visión hegeliana del espíritu. Hegel argumentó que el espíritu es incesantemente productivo y se expresa en actividades como el arte, la religión y la filosofía. Pero debido a que estas "objetivaciones" son externas y están en contra del productor, están enajenadas y deben ser reapropiadas. La lógica del espíritu, se podría decir, es la objetivación, la enajenación y la reapropiación. Aprendemos quién y qué somos a través de nuestras proyecciones. Esta lógica era básica para la metafísica del espíritu de Hegel y su interpretación de la religión. Él había argumentado que el espíritu infinito derrama (objetiva) su vida en la naturaleza y la historia en el proceso de llegar a su propio autoconocimiento absoluto. El mundo finito o "creación" no es más que un momento, por así decirlo, en la vida del infinito. La cultura humana —artes, religión y filosofía— es el vehículo por el cual el espíritu absoluto a través del tiempo llega al autoconocimiento. Por ejemplo, la larga historia de las religiones del mundo, desde el animismo hasta el budismo, el hinduismo, el judaísmo y el cristianismo, debe verse

---

[8] FEUERBACH, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta, 2009a, p. 66.

como varias etapas de la revelación de que lo absoluto no es una sustancia impersonal sino un sujeto.

Esta es la razón por la cual Hegel podría considerar el cristianismo como la religión absoluta porque su vida de culto expresa en forma simbólica e imaginativa este movimiento o proceso autodesarrollado del absoluto. La doctrina cristiana de la creación es la expresión simbólica de la objetivación del infinito en lo finito; la doctrina de la caída es la expresión simbólica de su enajenación; y la doctrina de la Encarnación simboliza la verdad metafísica de que el absoluto se está reconciliando con su creación enajenada.

Aunque Feuerbach adoptó la noción de conciencia de Hegel a través de la auto-diferenciación, revirtió el esquema metafísico hegeliano más amplio, por así decirlo. Si Hegel hubiera argumentado que el mundo es la auto-objetivación del absoluto, Feuerbach sostenía que el absoluto es realmente la auto-objetivación del ser humano por medio del cual se llega al autoconocimiento. Para entender cómo Feuerbach podría hacer esto, uno debe tener algún conocimiento de su crítica previa al pensamiento de Hegel, que el espacio no permite aquí. Pero, en resumen, Feuerbach había argumentado que Hegel, de manera inveterada y errónea, tendía a tratar los predicados como entidades. Habiendo tomado algún predicado humano como el "pensamiento" como la esencia de la naturaleza humana, Hegel convirtió este predicado en una entidad. En consecuencia, uno podría extraer lo que era válido en la filosofía de Hegel invirtiendo el sujeto y el predicado y restaurando su relación apropiada. En lugar de interpretar el predicado "pensamiento" como una entidad, por ejemplo, uno debería invertir la relación y decir que el pensamiento es la actividad

de los individuos existentes. El pensamiento procede del ser, no el ser del pensamiento.

La consecuencia de este "método de transformación" fue permitirle a Feuerbach argumentar que los dioses son momentos necesarios en el autoconocimiento del espíritu humano. Las diversas religiones no son la autorrealización de un espíritu absoluto sino etapas en las que la humanidad toma conciencia de su propia naturaleza esencial. Los dioses son la forma inconsciente e indirecta de autoconocimiento de la humanidad. Irónicamente, esta conclusión significó que Feuerbach también consideraba al cristianismo como la religión absoluta porque expresa la visión más desarrollada de la naturaleza humana como razón, voluntad y corazón.

Pero al igual que para Hegel, la creación es un momento objetivado y, por lo tanto, enajenado en la vida del espíritu absoluto, también para Feuerbach la idea de Dios es una objetivación enajenada del espíritu humano. Al atribuir las perfecciones humanas a otro ser divino, el ser humano se priva de estos atributos: "Para enriquecer a Dios debe empobrecerse el hombre; para que Dios sea todo, el hombre debe ser nada"[9]. Dios, uno podría decir, es el yo renunciado del ser humano. En consecuencia, así como el espíritu absoluto debe reconciliarse con su proyección enajenada, Feuerbach igualmente esperaba permitir al lector reconciliarse con el verdadero significado de la religión cristiana, a saber, el ateísmo.

Había, como señalé anteriormente, un segundo hilo conceptual con el que Feuerbach tejió su argumento, y este

---

[9] *Ibid.*, p. 77.

hilo es bastante antihegeliano. Hegel básicamente consideraba la religión como la idea envuelta en el simbolismo y el mito. Feuerbach, por el contrario, pensaba que la conciencia religiosa estaba dominada por el sentimiento y la imaginación. Su argumento es que, aunque la idea del género surge de la autodiferenciación, la imaginación, bajo la presión del sentimiento, convierte la idea del género en una imagen de un ser divino único y perfecto. La imaginación, entonces, puede decirse que es el órgano original de la religión. Es original por varias razones. Es un tipo de representación que oculta sus abstracciones en imágenes sensoriales que luego agitan los sentimientos, pero también puede dejar de lado todos los límites que son dolorosos para los sentimientos.

La imaginación, sin embargo, tiene un poder engañoso porque confunde lo abstracto con lo concreto. Toma los predicados abstractos de la naturaleza humana y los concibe como un ser individual. Al hacer esto, despierta sentimientos, sentimientos que tampoco están restringidos por el principio de realidad o las restricciones del entendimiento. El sentimiento asume que lo que se anhela debe ser cierto. Como no existe un deseo más profundo que el de que el absoluto sea un ser comprensivo y amoroso, los sentimientos encuentran en la imagen de una persona divina el cumplimiento de todos sus anhelos y deseos más profundos. Se siente anhelo por un Dios personal, y la imaginación proporciona el objeto para ese anhelo.

La razón por la que los dioses son tan poderosos emocionalmente es porque la religión tiene sus raíces psicológicas en la angustia, el anhelo de felicidad, el sufrimiento y temor a la muerte. Las creencias cristianas importantes

hablan de estas angustias y anhelos, particularmente la noción de un Dios personal que está empeñado en la salvación de la humanidad. Y esto nos lleva al tercer tema importante de Feuerbach: el principio de la felicidad. Dado que el punto de vista esencial de la religión es el práctico, "el fin de la religión es el bienestar, la salvación y la felicidad del hombre"[10]. Este tema está claramente ejemplificado en la doctrina cristiana de la Encarnación, en la que Dios se sacrifica a sí mismo por el bienestar de la humanidad. La verdadera, pero a menudo implicada ocultación de esta doctrina —argumentó Feuerbach— solo podría ser que el bienestar de la humanidad es más importante que Dios. Esto ilustra que la religión es el desvío por medio del cual la humanidad llega a darse cuenta de su propio valor.

Es, entonces, por medio de estos tres hilos entrelazados que Feuerbach espera convencer a sus lectores de que este es el significado real pero oculto del cristianismo. El hilo hegeliano de la objetivación explica el concepto de Dios como la proyección de los predicados humanos esenciales de la razón, la voluntad y el corazón (amor). El hilo psicológico compuesto de sentimiento, angustia e imaginación juntos explican las creencias sobre la providencia, los milagros y la práctica de la oración. Y el principio de la felicidad se manifiesta en la doctrina de la Encarnación y la creencia en la inmortalidad.

Es crucial para la interpretación de Feuerbach del cristianismo que el cristiano laico vea a Dios como personal y amoroso. Él creía que podía mostrar esto al observar las oraciones y los himnos de la adoración cristiana. Estos re-

---

[10] *Ibid.*, p. 231.

velan que la creencia práctica más importante del laico común es que un Dios personal vela y guía la vida del creyente (providencia); que esta deidad interviene en la historia cuando es necesario (milagro); pero, sobre todo, que este Dios finalmente otorgará al creyente lo que él más profundamente desea: la inmortalidad personal. Lo que subyace a todas estas creencias es la doble convicción de que un ser divino personal y amoroso se preocupa por el bienestar humano y puede dejar de lado las limitaciones de la necesidad natural. Esta es la razón por la cual la deidad cristiana debe ser un creador, porque solo un creador posee ese poder sobre la naturaleza que puede asegurar los bienes deseados por el creyente. Finalmente, todas estas creencias obviamente piden fe porque la fe es solo esa confianza de que Dios puede y quiere cumplir estos deseos. Por lo tanto, se exhorta constantemente a los creyentes a desconfiar de la razón con su reconocimiento de las necesidades (por lo tanto, imposibilidades) y llevar sus más profundos anhelos a Dios en oración con la confianza de que estas oraciones serán respondidas.

La segunda parte de *La esencia del cristianismo* es negativa y trata de todas las contradicciones que surgen cuando las proyecciones ingenuas de la imaginación se consideran reales; en resumen, cuando la religión se convierte en teología. Además de la crítica básica que informa todo el libro —que la proyección de un ser divino implica enajenación— Feuerbach dedica capítulos a las contradicciones en la noción misma de la existencia de un ser espiritual trascendente, así como a las contradicciones en la noción de revelación, la doctrina de la Trinidad y la noción especulativa de Dios.

Hay tres críticas que vale la pena destacar. La primera es que el concepto tradicional de Dios intenta combinar dos tipos de predicados lógicamente incompatibles: el personal, por un lado, y el metafísico, por el otro. La segunda es que la fe cristiana corrompe el sentido de la verdad; y la tercera es que existe una incompatibilidad inherente entre las virtudes de la fe y el amor. En lo que se refiere a los predicados incompatibles, los cristianos le rezan a una deidad personal que está preocupada por ellos y empeñada en su bienestar. Por otro lado, sus teólogos sostienen que Dios es omnisciente, omnipotente e impasible y, por lo tanto, no puede ser conmovido por el sufrimiento humano. Esta contradicción surge, creía Feuerbach, porque los predicados metafísicos resultan de la objetivación del atributo humano de la razón, mientras que los predicados personales surgen de la proyección del amor.

Pero es en su discusión sobre la corrupción del sentido de la verdad y cómo esto se relaciona con la contradicción entre las virtudes de la fe y el amor que la propia pasión de Feuerbach se manifiesta más claramente. La fe, argumentó, es básicamente un juicio determinado sobre lo que es verdadero y, además, lo que salva, y cuando esto se convierte en la virtud central de una religión, como sucede en el cristianismo, hace un juicio religioso diferente, no solo falso, sino maldito. El no cristiano no es simplemente un error, sino que está condenado al castigo eterno. Es solo esta virtud de la fe la que le da tanta importancia a la evangelización del incrédulo. Pero cuando la fe se interpreta de esta manera, corrompe el sentido de la verdad y se opone a la virtud del amor. Se opone al sentido de la verdad porque el objeto de la fe es un evento particular en el espacio y el tiempo que no está disponible para todos, y se opone al amor porque el amor es universal e incluyente.

La teoría revisada de la religión

Aunque *La esencia del cristianismo* creó gran sensación y fue aclamada como "la verdad de nuestro tiempo" por David Friedrich Strauss, recibió las críticas esperadas no solo de los teólogos cristianos sino también de algunos filósofos ateos como Max Stirner y Bruno Bauer. Un teólogo protestante argumentó que las críticas de Feuerbach podrían aplicarse al catolicismo romano, pero no al protestantismo, y Stirner se quejó de que, a pesar de la crítica de Feuerbach al idealismo, simplemente la había sustituido por otra abstracción, la idea de género, como objeto de veneración y la base de la moralidad. Herido por estas críticas, Feuerbach recurrió primero a un estudio de Martín Lutero y luego revisó de manera importante su teoría de la religión en un breve libro titulado *La esencia de la religión*. Este libro se convirtió en la base de una serie de lecciones impartidas en Heidelberg en 1848.

En su estudio sobre Lutero, Feuerbach se convenció de que tenía razón al pensar que la fe cristiana estaba impulsada por el principio de la felicidad, y, por lo tanto, que el antropomorfismo era el núcleo de la fe cristiana. Le parecía claro que Lutero creía que Dios era simplemente el ser que expresa y promete la bendición humana y cumple esa promesa por la resurrección de Jesús. Además, a pesar del hecho de que hay pasajes en Lutero que distinguen a Dios radicalmente de lo humano, también le pareció claro a Feuerbach que Lutero creía que Dios había presentado en Cristo a la humanidad con una imagen visible y exacta de sí mismo. Dios se había convertido en un ser humano[11].

---

[11] *Cfr.* DIETER, Theodor. "Martin Luther" en: OPPY, Graham & TRAKAKIS, Nick. (Eds). *The History of Western Philosophy of Religion, volume*

En mi opinión, el descubrimiento de Feuerbach de la importancia que Lutero le dio al principio de la felicidad y su confirmación en la resurrección le permitió abandonar el énfasis que había puesto en la abstracción del "ser de género" en *La esencia del cristianismo* y revisar su teoría de la religión. En lugar de ver los orígenes de la religión en la veneración de la idea del género, ahora propuso un modelo bipolar: la religión surge del deseo subjetivo de felicidad, por un lado, y la confrontación sensual con la naturaleza de la que dependen los seres humanos, por el otro. Es la naturaleza, no la idea del género, la que es "el primer y originario objeto de la religión, como la historia de todas las religiones y de todos los pueblos prueba abundantemente" [12].

En sus *Lecciones sobre la esencia de la religión*, Feuerbach trató de dar la impresión de que la introducción de la naturaleza como objeto de la religión era solo una alteración menor de su teoría anterior. Sugirió que mientras que en *La esencia del cristianismo* su fórmula había sido "*la teología es antropología*" ahora se convirtió en: "debo agregar ahora para completarla: *y fisiología*"[13]. Pero este intento de minimizar la diferencia entre la teoría anterior y la posterior está en tensión con el texto real. En *La esencia del cristianismo,* los atributos de Dios se derivan todos de la conciencia humana en soledad. Los atributos metafísicos de la infinitud, la autosubsistencia, el ser necesario y la primera causa se derivaron de la razón humana. Feuerbach argu-

---

3. *Early Modern Philosophy and Religion*. London: Routledge, 2009, pp. 33-45.

[12] FEUERBACH, Ludwig. *La esencia de la religión*. Madrid: Editorial Páginas de Espuma, 2008, p. 23.

[13] FEUERBACH, Ludwig. *Op. Cit.*, 2009, p. 47. (*N. del T*).

mentó que la razón era intransitable, incorpórea, sin límites y la fuente de la identidad, la necesidad y la ley. Entonces, también, los atributos morales se derivaron de la objetivación de la voluntad. Pero en la nueva teoría, los dioses son seres compuestos, algunos de sus atributos derivados de la naturaleza y otros de la conciencia humana. Además, muchos de los atributos metafísicos derivados anteriormente de la naturaleza humana ahora se derivan explícitamente de la naturaleza. Si se considera a Dios como autosubsistente, eso se debe a que la naturaleza lo es. Si se piensa que Dios es omnipresente, eso es porque la naturaleza lo es. Sorprendentemente, Feuerbach incluso dice que algunos de los atributos morales tienen su origen en la naturaleza. De hecho, incluso la noción de "la bondad de Dios se deriva meramente de los seres y fenómenos de la naturaleza que son útiles, buenos, benéficos, para el hombre, que le dan el sentimiento o la conciencia de que la vida, la existencia, es un bien"[14].

En este nuevo modelo bipolar, entonces, tenemos en un polo al yo absolutamente dependiente en el empuje del impulso a la felicidad y, en el otro polo, a la naturaleza. Por "naturaleza", Feuerbach no se refería simplemente a la naturaleza externa sino a "todo lo que se manifiesta al hombre [...] lo inmediato, lo sensible, el fundamento y objeto de su vida"[15]. Se podría decir que la naturaleza es todo lo que es "no-yo", incluso la naturaleza interna de una persona que opera independientemente de la voluntad.

> El hombre con su yo o conciencia se encuentra al borde de un abismo sin fondo; ese abismo es su propio ser inconsciente, que le parece extraño y le inspira un sentimiento que se expresa en palabras de asombro tales como: ¿Qué soy? ¿De

[14] *Ibid.*, p. 133.
[15] *Ibid.*, p. 114.

> dónde vengo? [...] Y esta sensación de que no soy nada sin un *no-yo*, que es distinto de mí pero que está íntimamente relacionado conmigo, con *otra* cosa, que es al mismo tiempo mi *propio* ser, es el sentimiento religioso. Pero ¿qué parte de mí es yo y qué parte es no-yo?[16]

Muchas de las lecciones más interesantes están dedicadas a una descripción muy compleja del polo subjetivo de la religión. Como en *La esencia del cristianismo*, el sentimiento y la imaginación son dos de los elementos más importantes en el análisis. En las *Lecciones sobre la esencia de la religión*, sin embargo, Feuerbach hizo hincapié en la sensación de dependencia de la naturaleza. Incluso se puede decir que es el fundamento de la religión. Es solo porque los seres humanos no se relacionan con la naturaleza por medio de la abstracción que reaccionan a las fuerzas de la naturaleza que los afectan en términos emotivos. Los objetos en la naturaleza son hermosos o perturbadores, dañinos o beneficiosos. Y esas fuerzas que benefician a la persona son consideradas como "buenas" y las que la amenazan son "malas".

Aunque el sentimiento es el "fundamento" de la religión, la imaginación es su causa teórica. La imaginación, no restringida por el principio de la realidad, aprovecha los diversos objetos de la naturaleza y los personaliza. Es la imaginación de que en la antigüedad se fijaron las fuerzas de la naturaleza y bajo la influencia del deseo transformaron a los seres naturales en seres sensibles; y es la imaginación en tiempos más sofisticados la que unifica todos

[16] FEUERBACH, Ludwig. *Lectures on the Essence of Religion*. New York: Harper & Row, 1967, p. 311. [Esta edición en inglés de las *Lecciones sobre le esencia de la religión*, contiene algunas adiciones y notas que no se encuentran en la edición en castellano que hemos venido utilizado aquí. De aquellas notas el autor extrae esta cita (*N. del T.)*]

los objetos de la naturaleza en un solo ser y crea el monoteísmo. Es la imaginación la que trata a los seres sin vida como vivos, a los involuntarios como seres voluntariosos y animados. Esta tendencia a personificar las fuerzas de la naturaleza se ve reforzada por la variabilidad de la naturaleza, porque la capacidad de cambio se puede ver fácilmente por la mente poco sofisticada como un signo de intención y obstinación. Debido a estos cambios, el creyente ingenuo piensa que estos poderes pueden ser engatusados o persuadidos; de ahí la práctica universal de la magia, el sacrificio y la oración de petición.

Aunque la imaginación no está restringida por el principio de realidad, no crea sus imágenes de la nada. Tiene cierta materia prima sobre la cual puede funcionar, como aquellos aspectos de la naturaleza que le parecen extraordinarios o ciertas personas carismáticas. En tiempos prehistóricos, la imaginación se apoderó de ciertos objetos naturales y animales de los que dependía o que la impresionaban. En tiempos posteriores, la imaginación fue cautivada por personas carismáticas como Buda, Jesús o Mahoma. A veces, incluso la coherencia y la unidad de la naturaleza pueden encender la imaginación, como se puede ver en la forma en que la Biblia y el Corán imaginan los movimientos de la naturaleza como movimientos de lo Divino.

Aun así, es importante no olvidar que, aunque la imaginación es la causa teórica de la religión, está impulsada por la angustia y el deseo. Cada paso que el ser humano da para lograr sus deseos, argumentó Feuerbach, está amenazado por algún daño o lesión o muerte, y la angustia que despierta esta incertidumbre es la raíz de la imaginación religiosa. Es particularmente la idea de la muerte lo que es

importante a este respecto. Si los seres humanos no murieran, escribió, no habría religión. "Solo la tumba del hombre, digo entonces en mis notas sobre *La esencia de la religión*, es la cuna de los dioses"[17].

La descripción de Feuerbach del polo subjetivo invoca tantos principios que buscó una y otra vez algún concepto unificador que los abarcara a todos. Su primer intento de hacer esto es algo desafortunado. Propuso el término único *Egoismus* (egoísmo). Con este término quiso simplemente designar el conjunto de necesidades e impulsos humanos: lo que él llamó "el egoísmo necesario e imprescindible, no el egoísmo moral, tal como se ha dicho, sino el metafísico, es decir, basado en la esencia humana sin que el hombre lo sepa o lo quiera"[18]. El egoísmo, en resumen, es el amor propio natural que impulsa a una persona a satisfacer sus necesidades.

Pero debido a que el término "egoísmo", como se lo utiliza normalmente, excluye al altruismo y al sacrificio por otro, ambos fundamentales para su filosofía yo-tú, Feuerbach reemplazó cada vez más este término por el *Glückseligkeitstrieb* o el impulso de felicidad y bienestar. Este término ahora se usa para nombrar el impulso para desarrollar o realizar las potencialidades de uno. Es el impulso hacia la felicidad enfrentado por los límites de la naturaleza, incluida la muerte, lo que crea a los dioses. Impulsada por el amor de la vida y confrontada por la indiferencia de la naturaleza, la imaginación crea esos seres divinos que satisfacen el deseo humano. Es a estos seres a quienes las per-

[17] *Ibid.*, p. 58.
[18] *Ibid.*, p. 75.

sonas dirigen sus oraciones y deseos de cuidado providencial, la cura de enfermedades, milagros de varios tipos y, sobre todo, la vida después de la muerte.

Con estas dos ideas en la mano, Feuerbach vuelve una vez más en los últimos capítulos a la interpretación del cristianismo. En contraste con *La esencia del cristianismo*, en la que la proyección de la idea del género se utilizó para explicar los orígenes y el contenido de doctrinas cristianas específicas, aquí toda la teología es un círculo que gira alrededor de la bendición de la humanidad. El deseo y el objetivo básico del cristiano es el cielo. Creer que hay un Dios es creer que ya no hay más muerte. Pero el único ser que puede otorgar este deseo de sobrevivir a la muerte debe ser soberano sobre la naturaleza. Debe ser omnipotente y ser capaz de crear el mundo por pura voluntad. Por lo tanto, el Dios cristiano no crea el mundo a partir de la materia sino *ex nihilo*, por su palabra. Pero este mismo Dios también es visto como humano, solo en el más alto grado; es decir, sin necesidades y límites. Dios es el ser sobrehumano; un ser que sabe, siente, ama, pero infinitamente más conocedor, sensible y amoroso que el ser humano. Dios es el humano superlativo, pero sin defectos. En consecuencia, le otorga al cristiano su mayor deseo: convertirse en inmortal, volverse divino.

Dada esta descripción de los elementos subjetivos y objetivos que constituyen esta visión bipolar de la religión, el modelo general de Feuerbach se ve así. La persona humana es una conciencia encarnada en las garras de la ira para vivir. En las garras de este impulso, el sí mismo ("yo") se enfrenta a las limitaciones y necesidades de la naturaleza. La imaginación, desenfrenada por el principio de la realidad e impulsada por el deseo, aprovecha los aspectos

de la naturaleza (o la naturaleza como un todo) y los personifica. Se podría decir que la fe religiosa es una interpretación errónea de la naturaleza.

Varios capítulos de las *Lecciones sobre la esencia de la religión* están dedicados a explicar cómo surge esta interpretación errónea de la naturaleza y las contradicciones intelectuales a las que conduce. El error del monoteísmo surge cuando todos los poderes de la naturaleza, el no-yo, se unifican y luego se convierten en un solo ser divino. Y es en estos capítulos que Feuerbach retoma los diversos argumentos para la existencia de Dios. Hay tres argumentos que le preocupan más: el argumento sobre una primera causa; el argumento de que la coherencia y el orden de la naturaleza son el resultado de un diseño inteligente; y, finalmente, el argumento de que es inconcebible que una naturaleza inconsciente pueda dar lugar a una mente o espíritu consciente.

La mayoría de sus contraargumentos no son especialmente originales, excepto tal vez por su afirmación de que la noción de primera causa es simplemente una abstracción pragmática a la que se dirige la mente en su intento de buscar un cierre. Pero no se sigue, argumentó Feuerbach, que debido a que la mente humana necesita una ficción tan abreviada, existe una realidad correspondiente. No debemos destacar las necesidades del pensamiento, aislarlas y no reconocer que surgen de necesidades subjetivas.

Así como *La esencia del cristianismo* concluye con una discusión sobre las contradicciones en esa religión, así también las *Lecciones sobre la esencia de la religión* se cierran con una serie de ataques tanto contra el cristianismo como con-

tra el teísmo. Feuerbach no solo se ocupa de las contradicciones en las ideas de la providencia y el milagro, sino que concluye con una serie de poderosos ataques que anticipan los de Nietzsche. Feuerbach sostiene que todos los intentos de dejar de lado las necesidades de la naturaleza, especialmente la muerte, representan a un eros enfermo: un deseo grotesco de superar los límites de la finitud humana. El deseo de inmortalidad, especialmente, es un deseo imaginario y fantástico. Al desear otro mundo futuro, el cristiano necesariamente considera este como "caído", como enfermo. Al igual que Nietzsche, Feuerbach quería "afirmar la tierra": convertir los anhelos del próximo mundo en una afirmación de éste. Los cristianos deben aprender a aceptar no solo su finitud e historicidad, sino también la estructura yo-tú de la vida humana en la que se realiza la verdadera felicidad.

La última teoría de la religión

Feuerbach no había terminado sus lecciones sobre religión en Heidelberg cuando su inquieta mente volvió una vez más a la explicación de los orígenes y la persistencia de la religión. Después de cinco o seis años de intenso trabajo, apareció en 1857 un gran libro de cuarenta y dos capítulos titulado, *Theogonie: nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums* (*Teogonía según las fuentes de la antigüedad clásica, hebrea y cristiana*). Los primeros treinta capítulos del libro tratan principalmente sobre los dioses griegos y no es hasta el capítulo 31 que este se dirige al cristianismo. El mismo Feuerbach pensó que era su mejor libro sobre religión, pero está tan lleno de ilustraciones y referencias históricas erradas que no logró la aceptación pública; tanto que una edición posterior en 1907 de

Wilhelm Bolin y Friedrich Jodl intentó hacerlo más accesible mediante el dudoso recurso de eliminar todos los materiales ilustrativos. El libro nunca ha sido traducido al inglés[19].

En este libro, Feuerbach, aunque no niega su punto de vista anterior de que la naturaleza desempeña algún papel como objeto de la religión, enfatiza casi por completo el origen subjetivo de la religión. Él argumenta que los dioses no surgen de algún sentimiento religioso especial o algún interés especulativo. Por el contrario, surgen de los deseos y necesidades bastante concretos y materiales del impulso de felicidad (*Glückseligkeitstrieb*). El ser humano, podría decirse, es un conjunto de deseos y necesidades que surgen del deseo básico de felicidad. Los seres humanos están luchando, deseando, anhelando seres, y los dioses son aquellos seres que pueden cumplir y realizar esos deseos. Se podría decir que toda actividad humana —una competencia, una batalla, un proyecto, un matrimonio— tiene un deseo dentro de ella, así como la angustia de que el deseo no se cumpla. Pero todos los deseos humanos están acompañados por la conciencia de que hay una cadena de eventos que intervienen entre el deseo (*Wollen*) y el poder tener éxito (*Können*). La imaginación se apodera de un ser que elimina esta cadena intermedia, un ser que no está sujeto a la limitación y al fracaso, un ser que puede hacer lo que desea hacer. Los dioses son tales seres. Un dios, sostiene Feuerbach, es un ser en el que la distinción entre querer y desear ha sido abolida. La fe es la certeza de que nuestros deseos se cumplirán. Es una objetivación del deseo. Debido a que hay una variedad de culturas y porque apenas

---

[19] Hasta ahora, tampoco existe una traducción al castellano de esta obra (*N. del T.*)

hay algo que no haya sido en algún momento objeto de deseo, hay una variedad de dioses. Pero debajo de esta variedad siempre hay deseos más básicos: para estar libres del hambre y la enfermedad, para que los malhechores sean castigados y para no morir.

Hay dos ideas estrechamente relacionadas que guían el argumento básico de la *Teogonía*. La primera es que el ser humano se define como impulsado por el deseo de felicidad para que toda la cultura se pueda ver en términos de ese deseo. La ley, la moralidad, los sueños, la conciencia, la toma de juramentos, los milagros y la religión se consideran aquí como fenómenos básicamente destinados a satisfacer las necesidades y los deseos de los seres humanos. Incluso se podría decir que la *Teogonía* es una fenomenología del deseo. La segunda idea es la reafirmación del tema que Feuerbach profesó encontrar en los escritos de Lutero; a saber, que un Dios es un ser que cumple los deseos básicos de la humanidad. La gente no cree primero y luego desea; más bien, creen porque desean. Un Dios es aquel a quien recurrimos en oración para ofrecer nuestros deseos, sobre todo, el deseo de que vivamos para siempre.

Espiritualismo y materialismo

Especialmente en relación con la libertad de la voluntad

Nota preliminar

Solo por razones de brevedad el título de este ensayo es el actual. Inicialmente tenía un título más modesto: *Algunos pensamientos, por supuesto, solo algunos, y aún menos importantes, sobre el espiritualismo y el materialismo, etc*. Solamente algunos, debido a que este trabajo que comenzó hace años ha tenido tantas interrupciones tan molestas, que fastidiado, si su principal objetivo no fuera realmente la voluntad, lo habría dejado de lado para siempre, mientras que, a pesar de la fatiga de la voluntad y el pensamiento, solo he traído a la luz algunos fragmentos de todo el trabajo diseñado. En parte porque las interrupciones sufridas me habían quitado el gusto y el amor por mi trabajo, que solo la gozosa certeza de haberse convertido en dueño del propio objeto puede procurar, y en parte porque no hay duda que, tanto como consecuencia de la naturaleza de la cosa como de la arbitrariedad e igualdad del uso lingüístico filosófico y también del uso lingüístico común, no hay nada que atormente tanto a la mente, y escape tanto a una afirmación o negación decisiva como la cuestión de la libertad de la voluntad. Pero, como no es la tarea de mis escritos sobre la inmortalidad, sobre la esencia de la religión, etc., "negar la existencia de la divinidad y la de la inmortalidad" —¿Quién puede negar que hay al menos libros e imágenes, en la fe y la representación?— solo es necesario reconocer el verdadero significado y motivo, el texto original no falsificado de la divinidad y la inmortalidad o, en su conjunto, la fe en ellos, un reconocimiento a través del cual se resuelve la cuestión de su existencia o no existencia: de la misma manera, aquí tampoco es mi tarea demostrar que no hay libertad para querer; al menos mi tendencia esencial característica es más bien reconocer el verdadero significado y motivo de la asunción y la representación de la

libertad de la voluntad, reconocer lo que determina que el hombre se la atribuya a sí mismo y a los demás, y con esto demostrar y establecer los límites dentro de los cuales tiene derecho a hacerlo.

1. El deseo dentro de la necesidad natural

Los filósofos sobrenaturales atribuyen al hombre un libre albedrío, es decir, en su opinión, independiente de todas las leyes y causas naturales y, por lo tanto, precisamente de todos los impulsos sensibles. Como prueba de esta libertad sobrenatural, el *suicidio* es suficiente y, a decir verdad, se da a sí mismo o, más bien, tiene que darse a sí mismo una prueba, no se puede encontrar dentro y en el curso de la vida, sino solo cuando el hombre rompe voluntariamente todos los lazos que le atan a la vida. En el *Allwills Briefsammlung* Friedrich Heinrich Jacobi afirma: "Elegir entre la muerte y la vida no está en poder de ningún animal: éste solo tiene impulsos sensibles dirigidos a la conservación, que lo obligan exclusivamente a continuar su existencia en la Tierra. El hombre sí es capaz de hacerlo"[1].

"Tú has elegido vivir y yo morir", le dice Antígona a su hermana Ismene[2]. Fichte en su *Ética*:

> La decisión de morir es donde más puramente se muestra el predominio del concepto sobre la naturaleza. En la naturaleza solo está el impulso a conservarse; y la decisión de morir [es] justo lo contrario de ese impulso. Todo suicidio ejecutado

[1] JACOBI, Friedrich Heinrich. *Allwills Briefsammlung, Werke I.* Darmstadt: Roth-Köppen, 1968, p. 175 (*N. del T.*)
[2] SÓFOCLES. "Antígona" en: *Tragedias*. Madrid: Editorial Gredos, 1981, p. 269 (*N. del T.*)

con frío discernimiento [...] es una actuación de aquel predominio"[3].

Hegel en su *Filosofía del Derecho*: "En este elemento [de la indeterminación pura] de la voluntad radica que yo pueda desprenderme de todo, abandonar todo fin, abstraerme de todo. Únicamente el hombre puede dejar todo, incluso su vida: puede suicidarse"[4].

Pero ¿existe realmente tal oposición entre la naturaleza y la libertad, el impulso de conservación y el suicidio, como afirman estos filósofos y sus seguidores? No, porque en la naturaleza no existe un impulso de preservación puro y aislado, como lo imaginó, por derecho propio, el sobrenaturalista en su cabeza. El animal quiere mantenerse; pero mantenerse en relación con su tierra natal, si es un animal patriótico, porque también hay animales cosmopolitas, en relación con sus animales similares, si es social, en relación con un ser de la misma especie, con el sexo diferente, si es monógamo, en relación con la libertad de movimiento, si es un animal orientado al progreso. Cuando, por ejemplo, algunas aves no toleran absolutamente el cautiverio, y junto con la libertad también pierden el apetito hasta el punto de morir en poco tiempo, muestran con esta muerte que incluso en ellas el impulso de libertad es más fuerte que el impulso de conservación, o más precisamente, para ponerlo más de acuerdo con la naturaleza, que el de conservación está íntimamente ligado al impulso de libertad.

[3] FICHTE, Johann Gottlieb. *Ética o El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia.* Madrid: Ediciones Akal, 2005, p. 292 (*N. del T.*)
[4] HEGEL, G.W.F. *Principios de la Filosofía del Derecho.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2004, p. 34 (*N. del T.*)

Pero existe muy poco, incluso menos que en los animales, y mucho menos en el mismo hombre, al menos en el capaz de suicidarse, un impulso independiente de conservación sin restricciones y sin límites. El impulso de preservación no se extiende más allá de su yo, o más allá del bien que considera su yo, que no puede separar de sí mismo, al que no puede renunciar sin renunciar a sí mismo. ¿Qué es el yo o la vida —¿quién puede separar la vida y el ser de uno mismo?— para el amante sin el objeto amado, para el ambicioso sin honor, para el rico sin riqueza, para el guerrero sin guerra ni armas? ¿Qué es la vida en general sin lo que, según el punto de vista de la necesidad del hombre, le pertenece necesariamente? La vida en la cárcel también es vida, ¡pero qué clase de vida! Una vida de pan y agua es también vida; pero "¿qué vida es —leemos en la Biblia, en *Sirac*— la de los que del todo carecen de vino?"[5] Si, por lo tanto, el hombre pone fin a su vida, porque ha perdido o teme perder lo que considera esencial para la vida, no actúa en contraste sino de acuerdo con su impulso de conservación.

El suicidio pertenece a la clase de manifestaciones contradictorias del ser humano, de manifestaciones o acciones, que son, o más bien parecen estar en el contraste más llamativo con su amor propio y que también ocurren solo por el amor propio. El suicida renuncia a cualquier satisfacción del impulso de felicidad, pero solo para evitar así cualquier deterioro de él; ya no quiere disfrutar de ninguna alegría, sino solo evitar sufrir cualquier infortunio; sacrifica a su mejor amigo —todos tienen a su mejor y más fiel amigo en sí mismo— pero solo para dar el golpe final a su enemigo

[5] NÁCAR, Eloíno & COLUNGA, Alberto. (Ed). *Sagrada Biblia*. Madrid: Editorial Católica, 1961, Eclesiástico, 31, 33, p. 750 (*N. del T.*)

mortal. La muerte, es verdad, está en contradicción con la naturaleza; pero solo contradice la perfecta naturaleza sana y feliz, no a esa víctima infeliz y mutilada. En sí misma, es un veneno que despierta el horror, pero como antídoto es una droga ardientemente deseada. Y así como la fuerza del paciente enfermo para tomar una medicina no está en desacuerdo con la inclinación del paciente sano por lo sabroso, la decisión de morir del que de alguna manera se siente ofendido o incluso amenazado con alguna ofensa no contrasta con el propio impulso de preservación de los que permanecen ilesos. Esto solo sucedería si el suicidio fuera una autoaniquilación *desmotivada*. Ahora, sin embargo, el suicida no decide morir libremente o más exactamente por capricho, por diversión, sino por triste necesidad, determinada por una razón, que para él es una razón última, insuperable, idéntica a su ser, que no puede ser eliminada con argumentos contrarios, por lo tanto, no es algo arbitrario. La voluntad es la causa última, es decir, la más cercana, pero no la causa principal de la muerte voluntaria. La proposición: "quiero morir", es solo la consecuencia voluntaria de la repugnante premisa: "ya no puedo vivir", debo morir. La decisión por el *summum malum*, el mal supremo, presupone, como razón, la pérdida del bien supremo. Quiero morir, porque no puedo vivir sin lo que un destino adverso, merecido o inmerecido, me ha quitado o quiere quitarme a pesar mío; dejo la vida, porque no puedo dejar lo que debo dejar, y esto no pudiendo dejarlo, en cambio no puedo expresarlo y afirmarlo sino a través de la muerte: en fin, decido morir, porque me veo obligado a separarme de lo inseparable, renunciar a lo "indispensable". La vida es el vínculo con los objetos amados, la muerte voluntaria es una separación de ellos, que sin embargo solo expresa la irresolubilidad, la necesidad de ese vínculo; ya que una separación a la que no sobrevivo, que está ligada

a mi fin, es solo una prueba de inseparabilidad. Lo que la luz de la vida expresa de forma filantrópica, afirmativa, es decir, que el hombre se regocija en la dulce luz de sus ojos solo gracias al sol, se afirma también en la noche de la muerte, pero de forma negativa, misantrópica. Como el mismo ser, la misma causa, produce la luz con su presencia, la noche con su esencia, así es el mismo impulso fundamental, la misma fuerza, que ama la vida y deja la vida, la que huye de la muerte y busca la muerte. La sentencia de muerte del infeliz: "no existo sin ti", tiene el mismo sentido de la expresión del que es feliz: "solo existo si estoy a tu lado". Incluso los que mueren como héroes, dejando la vida por la patria, por la libertad, por sus convicciones, muestran con lo que no pueden abstraer de estos bienes, que esta libertad, estas convicciones son una necesidad para ellos, se relacionan indisolublemente con su ser y su vida.

Por tanto, el suicidio es tan poca prueba de libertad o capacidad de "abstraerse de todo" que más bien prueba lo contrario. Solo quien puede hacerlo sin perjuicio de su existencia puede abstraerse de todo. En cambio, quien renuncia, junto con aquello de lo que se abstrae, de su existencia, de sí mismo, confiesa con ello de manera muy humillante, incluso aniquiladora, la relatividad y limitación de su poder de abstracción. La voluntad que aniquila al cuerpo, a la vida, se aniquila a sí misma y demuestra; de hecho, que no soy nada sin cuerpo, sin vida; que no tengo mi cuerpo gracias a mi voluntad, como dice Hegel en la *Filosofía del Derecho*: "Tengo estos miembros, e incluso la vida, *porque yo quiero*; el animal no puede mutilarse ni matarse, sí en cambio el hombre"[6]. Pero, al contrario, yo tengo

[6] HEGEL, G.W.F. *Op. Cit.*, 2004, p. 65 (*N. del T.*)

voluntad solo gracias a mi cuerpo y mi vida. El hombre demostraría la capacidad de abstraerse de todo, una libertad de voluntad superior a cualquier necesidad natural, solo si *pudiera también abstraerse de la muerte, no morir* si no quisiera morir, si por tanto la muerte y la inmortalidad dependieran solo de su deseo. Pero como esto notoriamente no está en el poder de su voluntad, mediante la muerte voluntaria solo prueba que incluso el acto supremo de su libertad permanece dentro de los límites de la necesidad natural, que hace sobre sí mismo por su propia iniciativa solo lo que sufre de todos modos desde la naturaleza: que su voluntad, por tanto, no es un genio original, sino solo un imitador de la naturaleza, no un creador de la nada, como pretende el filósofo sobrenaturalista, sino un artífice que utiliza la materia dada para sus fines.

Sí, claro, si no pudiera morir, si no tuviera que morir, ni siquiera querría morir. La voluntad de morir tiene como base y punto de apoyo la muerte no deseada e inevitable. "Sabía que iba a morir", dice Antígona condenada a muerte a Creonte, "¿cómo no?, aun cuando tú no lo hubieras hecho pregonar"[7]. Y Sarpedón en la *Ilíada* le dice a Glauco:

> ¡Tierno amigo! ¡Ojalá por sobrevivir a esta guerra fuéramos / a hacernos para siempre incólumes a la vejez y a la muerte! / ¡Tampoco yo entonces lucharía en primera fila / ni te enviaría a la lucha, que otorga gloria a los hombres! / Pero como, a pesar de todo, acechan las parcas de la muerte / innumerables, a las que el mortal no puede escapar ni eludir, / ¡vayamos! A uno tributaremos honor o él nos lo tributará[8].

---

[7] SÓFOCLES. *Op. Cit.*, p. 265 (*N. del T.*)

[8] HOMERO. *Ilíada.* Madrid: Editorial Gredos, 1991, p. 344 (*N. del T.*)

Libre en el sentido de nuestros idealistas y sobrenaturalistas, sobrenatural, sería la decisión de morir únicamente con la hipótesis de que solo hubo una muerte voluntaria, pero no una muerte natural necesaria, si el hombre no sacrificara una vida mortal sino inmortal, y la muerte estuviese en riña con su naturaleza.

En realidad, la muerte, como hemos dicho, está en contradicción con la naturaleza mientras se encuentre en su estado normal y saludable, pero hasta entonces ni siquiera la muerte es objeto de la voluntad. "No estamos en poder de nadie", dice Séneca, "mientras que la muerte está en nuestro poder"[9], es decir, podemos morir cuando queramos. Pero ¿la vida y la muerte dependen realmente solo de nuestra voluntad? ¿Vivimos solo porque queremos vivir y, por tanto, podemos querer en todo momento lo contrario, la muerte? Por supuesto que puedo suicidarme cuando quiera suicidarme; pero que lo quiera no depende de la pura voluntad, no es parte de mi libertad. Solo puedo querer la muerte cuando es una necesidad para mí, ya que no quiero sacrificar por la vida todo lo que a mi juicio hace que la vida sea realmente vida. Pero ahora que nada se opone a la vida y no hay razón para la muerte, es pura imaginación si creo que mi vida simplemente depende de la gracia de mi voluntad; ahora en realidad no es solo una imposibilidad moral sino física querer matarme o hacer que me maten. "¡Tú has elegido vivir y yo morir!" La elección entre estos términos opuestos se distribuye, como es correcto, entre dos personas diferentes. Lo que era posible para Antígona con su sensibilidad y carácter, era imposible para Ismene.

---

[9] SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio II*. Madrid: Editorial Gredos, 1989, pp. 142-143 (*N. del T.*)

“Puedo lo que quiero”; pero solo si y en la medida en que quiero lo que puedo, de lo contrario mi voluntad es infundada y totalmente imaginaria: ya que el fundamento de la voluntad es el poder, ser capaz de lo que uno quiere. Una voluntad real, y no imaginaria como es la que continuamente se intercambia con ella, es una voluntad llena de talento, segura de sí misma, correspondiente y adecuada a su objeto. Quiero convertirme en músico; pero esta voluntad, si es fundada y precisamente por tanto efectiva, es solo la manifestación de mi talento para la música. Así como no puedo engendrar hijos por pura voluntad sin la facultad de la engendración, así en general la voluntad no es capaz de nada sin el instrumento, el material, el órgano para lo que quiere. Cuando una cosa carece de sensibilidad y disposición, también falta voluntad. Donde la voluntad y el poder están en contraste, como ocurre tan a menudo en la vida civil, no aparecen más que monstruosidades.

Por tanto, el hombre también solo puede querer su propia muerte cuando tiene en sí mismo motivos fundados para morir, cuando el abismo entre la vida y la muerte, que en diferentes circunstancias le imposibilita el suicidio, ha desaparecido, cuando su cerebro ya está tan quemado y consumido que ve su imagen solo en una calavera, y su corazón está tan muerto para el mundo que en la muerte no busca la muerte de su vida sino solo la muerte de su muerte, cuando él con su vida le quita solo una apariencia, una mentira, una contradicción, y solo en la muerte encuentra la verdadera expresión de su ser y de su voluntad. En este caso también es válido el dicho común “Lo semejante acompaña voluntariamente a lo semejante”. “La

muerte es mi prometido", dice Antígona, decidida a morir[10]. Pero quien se casa con la muerte, la desea como su igual, se siente atraído por ella según la ley de la afinidad electiva, ya no se deleita en la galería de arte de la vida, tiene ante sus ojos en la muerte solo la *tabula rasa* de su propio sentimiento y del propio yo. "Mi alma", repite Antígona, "hace rato que ha muerto por prestar ayuda a los muertos"[11]. En fin, solo puedo querer morir cuando se deja a un lado lo que en circunstancias normales me impide ese querer, le ofrece resistencia, es más, no permite que aparezca en absoluto. Esta resistencia es el amor a la vida o las ganas de vivir porque yo vivo. Así como no tengo la libertad de no amar a una persona que realmente amo o mientras la ame, tampoco tengo la libertad de querer lo opuesto a la vida mientras ame la vida. Solo cuando este amor se extingue o se quita mediante la eliminación violenta de las condiciones que hacen de la vida un objeto de amor, se libera mi voluntad y se deja espacio para el pensamiento y la voluntad de morir. Antes de que la muerte se convierta en objeto de deseo, es la vida la que se convierte en objeto de indiferencia, aburrimiento, repugnancia, horror, desprecio.

> Mostraremos en medio de toda servidumbre —dice el estoico Séneca— el camino abierto hacia la libertad. Donde quieras que mires, allí está el final de tus males. ¿Ves aquel paraje con precipicios? Por ahí se baja hasta la libertad. ¿Ves aquel mar, aquel río, aquel pozo? La libertad mora allá en su fondo. ¿Ves aquel árbol esmirriado, requemado, estéril? Pende de él la li-

[10] Antígona no dice explícitamente que la muerte es su prometido. Probablemente Feuerbach se refiere al pasaje donde ella manifiesta: "con Aqueronte celebraré mis nupcias" SÓFOCLES. *Op. Cit.*, p. 280 (*N. del T.*)
[11] *Ibid.*, p. 269 (*N. del T.*)

bertad. ¿Ves tu cuello, tu garganta, tu corazón? Son escapatorias de la servidumbre. ¿Te descubro expedientes demasiado onerosos para ti y que exigen mucho coraje y temple? ¿Buscas cuál es el camino hacia la libertad? Cualquier vena que haya en tu cuerpo[12].

Así es, la muerte es por naturaleza la libertad de todos los males, y cuando la vida, por la razón que sea, se ha convertido en un mal insoportable, para ella esta libertad, y solo esta, es la libertad del albedrío. Si el impulso de conservación de la naturaleza fuera ilimitado, un impulso sin medida ni propósito, tampoco habría muerte. Ahora, sin embargo, el impulso de conservación es uno con el impulso de felicidad, y este aumenta y falla junto con la capacidad de ser feliz. Con el tiempo, cada vida se convierte en una carga, en un mal, por enfermedad o por la edad. Pero si la vida no es más que un mal, la muerte no es un mal, sino un bien, de hecho, un derecho, el sagrado derecho natural del que sufre para liberarse del mal. La muerte en sí misma no es un castigo por los pecados cometidos; es la recompensa por los sufrimientos y las luchas sostenidas. Por esta razón, los antiguos griegos y romanos impusieron coronas a los muertos como signos de honor y victoria. La muerte natural y la voluntaria, por lo tanto, ocurren de acuerdo con la misma ley de la naturaleza que, en contraste con la moral ascética de nuestra filosofía y teología sobrenatural, hace que el deber de autoconservación dependa solo del derecho a la felicidad, y a la felicidad no intencionada en sentido sobrenatural. Es cierto que el hombre no siempre se suicida por males irreparables e insoportables, muchas veces al contrario por motivos de vanidad ofendida, de codicia insatisfecha, de amores decepcionados;

---

[12] SÉNECA. *Sobre la cólera.* Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 131 (*N. del T.*)

¡pero de qué causas u ocasiones insignificantes ni siquiera se origina a menudo la muerte natural!

2. La voluntad dentro del tiempo

La voluntad no es un taumaturgo ni un hechicero, no es un poder dispuesto en cualquier momento, en ningún lugar, para ningún juego de habilidad; la voluntad, como el hombre en general, ¿qué más es sino el hombre que quiere?, está vinculada al espacio y al tiempo. Lo que no puedo aquí y ahora, lo puedo hacer en otro lugar y en otro momento. ¡Cuántos suicidas antes del momento de su acto demencial no están horrorizados ante la posibilidad misma de tal acción, y no se han considerado absolutamente incapaces de hacerlo, y no lo han estado mientras agitaban estos pensamientos! Solo cuando llega el momento de algo, también llegan la fuerza y la voluntad. "Sabes incuestionablemente que tú, quien quiere ahora, eres el mismo que quería hace años". Pero el que quería hace años ahora solo existe en tu memoria, en tus pensamientos, y por eso piensas en él sin dificultad y sin distinción como uno solo con el que quiere ahora. En realidad, sin embargo, entre tu voluntad anterior y la de ahora hay una diferencia tan grande como entre tu existencia pasada y tu existencia presente. "La voluntad del hombre es su reino de los cielos"; pero el reino de los cielos del niño no es el de los jóvenes, y el reino de los cielos de los jóvenes no es el reino de los cielos del hombre ni del viejo.

Lo que el hombre hace o quiere en un momento determinado es lo máximo que puede hacer en ese momento, el límite de su poder, su voluntad extrema; ya que no puede querer hacer más de lo que puede hacer con el uso de todas sus fuerzas, y en el sentimiento de agotamiento y vacío que

trae consigo todo esfuerzo elevado al más alto grado, se niega a sí mismo cualquier futuro y se pone en camino hacia el pensamiento futuro del descanso eterno. ¡Qué engaño! Su voluntad se detiene tan poco como el tiempo o la sangre de sus venas. Cada nuevo período de la vida también trae nuevos materiales y nuevas voluntades. Lo que antes reconoció como su última voluntad para siempre, ahora le parece la última de cierto tiempo, y lo que antes consideraba la esencia absoluta de su poder y voluntad ahora se degrada al rango más modesto de una esencia finita. Pero si el objeto del testamento cambia, el testamento también cambia. La voluntad está determinada por lo que quiere; tomando enteramente de su objeto, toma su color, su esencia. Incluso lingüísticamente, tomar una decisión equivale a "tomar partido". Una voluntad *in abstracto*, una entidad pura de pensamiento, imparcial e indeterminada, que se extiende sin diferencias a todas las cosas, incluso a las más contrarias, es en realidad un absurdo.

> Quien ama —dice Johannes von Goch, luterano antes de Lutero— se convierte en el objeto de su amor. Si amas la carne, tú mismo eres carne, es decir, asumes la forma (la esencia) carnal. Si amas la naturaleza, eres naturaleza, porque tomas la forma de la naturaleza; si amas al cerdo, eres un cerdo, porque adoptas la forma de un cerdo. Finalmente, si amas a Dios, eres Dios mismo, porque asumes la forma divina.

El amor, sin embargo, no es otro que la voluntad sensible y apasionada del hombre, pero precisamente, por tanto, una voluntad verdaderamente radical y profunda. Un querer sin pasión es una voluntad afectada, solo producto del pensamiento y del artificio. Por tanto, si me quitas el objeto del querer, me quitas la voluntad misma; ya que no querer nada y no querer son una y la misma cosa.

Pero en cada período de mi vida he querido algo específico; por supuesto, solo lo que estaba entonces dispuesto y en mi poder, no lo que quiero ahora después de tantos años, y que quizás solo ahora y aquí llegó a mis oídos u ojos y, por lo tanto, a mi conciencia. No, lo que una vez quise abrazó todo mi ser dentro de sí mismo, agotó todo el capital de voluntad que tenía a mi disposición en ese momento. Pero precisamente por eso, junto con lo que el niño quería, la voluntad del niño hace tiempo que cesó, junto con lo que el joven quería la voluntad del joven también. Por la misma razón, el hombre no sabe de antemano lo que un día todavía puede querer y querrá, como tampoco sabe de antemano todo lo que todavía vivirá y experimentará. Quien considere una voluntad capaz de cualquier acción de antemano, sin sufrimiento previo, sin necesidad, sin razón, abstrayéndose de las condiciones del tiempo y del espacio, es un fanfarrón.

Todo tiene su tiempo, y solo la voluntad conforme al tiempo no es una voluntad impotente y fantástica. Así, cada época tiene sus virtudes, pero también sus vicios e imperfecciones, y por más intensamente que lo desees, no te deshaces de ellos hasta que tengas a tus espaldas los años a los que se encajan estos defectos. Si es cierto que no te deshaces de ellos sin voluntad, lo haces con la ayuda del tiempo. Y no tienes por qué quejarte de que tu voluntad está limitada por el tiempo, es decir, no puedes nadar contra la corriente del tiempo; dado que un defecto apropiado para la edad es mejor, es más significativo y prometedor que una virtud intempestiva o que desafía a la edad. "La verdad es hija del tiempo", pero también de la libertad, que de hecho es idéntica a ella. Cada página de la historia contradice la fantástica y sobrenatural libertad de la voluntad.

No lo hace la voluntad, ni la razón, solo el tiempo, el futuro, libre de las pasiones y las locuras, de los vicios y males del presente. Solo cuando cae en el dominio de la historia, un hombre o un acontecimiento se convierte en objeto de un juicio justo y libre: una prueba clara de que la libertad es solo una cuestión de historia, que el hombre no es libre *a priori* sino *a posteriori*, es decir, que tanto en la vida del individuo como en la de la humanidad, la libertad solo sucede a la esclavitud con la ayuda del tiempo, de la misma manera que la verdad solo sucede al error, la razón solo a la irracionalidad, la humanidad de la paz solo a la brutalidad de guerra.

Kant también afirmó en la *Crítica de la razón práctica* su pensamiento favorito, expresado en la *Crítica de la razón pura*, que el tiempo no es nada en sí mismo, sino solo una representación humana, que no concierne a la cosa en sí, sino solo a su fenómeno, de hecho, sin duda ha logrado que la resistencia de la libertad de la voluntad dependa de la nulidad del tiempo para la razón y la voluntad. De hecho, con el tiempo toda condición sería la consecuencia necesaria de la anterior, por lo que una potencia activa encontrada en el tiempo estaría determinada en sus acciones presentes desde el pasado, que "no está ya en mi poder": en el tiempo, por tanto, sería imposible un poder capaz de constituir en sí mismo un comienzo, sin estar condicionado por algo primero, que debería ser la libertad de la voluntad. Así es, "el tiempo pasado no está ya en mi poder"[13]; pero falta la igualmente correcta e importante adición, que lo que ha pasado *ya ni siquiera nos tiene en su poder*. Así el hambre, tras un ayuno previo o privación alimentaria, me tiene en su poder, me obliga a pensar exclusivamente en el

[13] *Cfr.* KANT. Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 113 (*N. del T.*)

estómago; pero si el hambre ha disminuido y luego ha pasado, entonces tengo tiempo y libertad para pensar en mi cabeza en lugar de en mi estómago. *Primum vivere deinde philosophari*. Viva primero, luego piense o filosofe. La libertad no consiste en poder empezar, sino en poder *terminar*. La posibilidad, la condición de esta libertad, sin embargo, es el tiempo. Solo puedes empezar a pensar cuando y si dejas de estar saciado, empezar a mirar cuando y si dejas de soñar; empezar a dudar cuando y si dejas de creer. "Amor nuevo, vida nueva": pero no hay amor nuevo sin que el viejo haya caído y el diente del tiempo haya carcomido los lazos que te unían al viejo amor y su tiempo. Todo presente de la voluntad presupone un temporal perfecto de su contrario o, en todo caso, de una voluntad diferente. Quiero trabajar y moverme después de descansar y porque he descansado; descansar después de ello y porque he trabajado y me he movido y, por lo tanto, *no* he descansado. Sin este "no" precedente no tengo ningún motivo, deseo o impulso de querer. "Todo tiene su tiempo". Y no eres libre si niegas el tiempo, sino si lo usas y lo empleas bien, si cada impulso y necesidad conforme a la naturaleza otorga su derecho, su libertad, es decir la salida y el espacio de tiempo que le pertenece. "Dividir y dominar". Pero solo a través del tiempo puedes dividir y así dominar a los enemigos de tu libertad; puedes romper el entusiasmo y la soberbia de tus deseos solo con la condición de que los impongas como la ley que "se adapte en el momento oportuno". Uno de los preceptos fundamentales de los budistas todavía existe hoy en día, el de "no comer fuera de tiempo". Y el predicador del Antiguo Testamento exclama:

> ¡Ay de ti, tierra, que tienes por rey a un niño y cuyos gobernantes banquetean de mañana [por la mañana, el tiempo reservado para los juicios y otros oficios]! ¡Bienaventurada tú,

> tierra, que tienes por rey a un hombre noble y cuyos gobernantes comen a su tiempo para refección, mas no para beber [literalmente: beber, divertirse]![14]

Sí, bendita eres tú, oh tierra, cuyos príncipes escuchan al predicador bíblico, pero al mismo tiempo atesoran las máximas de los sabios griegos ("reconoce el momento oportuno", "el tiempo es el más sabio") y las ponen en práctica. Para sostener la nulidad metafísica y moral de la época, Kant se refiere al:

> [...] el arrepentimiento de una acción cometida hace mucho tiempo, cada vez que se le recuerda: sentimiento doloroso producido por la convicción moral, el cual es vacío en la práctica en cuanto no puede servir para impedir que lo que se hizo no hubiera sido hecho [...] sin embargo, como dolor, el arrepentimiento es completamente legítimo, porque la razón, cuando se trata de la ley de nuestra existencia inteligible (de la ley moral), no reconoce ninguna diferencia de tiempo y pregunta solamente si el evento me pertenece como acto, y entonces siempre conecta moralmente con el acto el mismo sentimiento, ya sea que el evento ocurra ahora o hace ya mucho tiempo[15].

Pero también con lo que hemos experimentado, lo sufrido y lo vivido, conectamos en el recuerdo las mismas sensaciones, sin distinguir si sucedió ahora o hace mucho tiempo. La bofetada, que como maestros le dimos a un alumno sin merecerlo, todavía nos quema la conciencia después de veinte y más años; pero la bofetada, que como escolares recibimos de un maestro, quizás incluso merecidamente, después de tantos años todavía nos quema en la

---

[14] NÁCAR, Eloíno & COLUNGA, Alberto. *Op. Cit.*, Eclesiastés, 10, 16-7, p. 701 (*N. del T.*)
[15] KANT, Immanuel. *Op. Cit.*, 2011, pp. 117-118 (*N. del T.*)

cara. No olvidamos el mal hecho a los demás, pero tampoco olvidamos el mal, el dolor, el daño que otro nos ha hecho. Charles Marie de La Condamine cuenta, según relata Condorcet en el panegírico que le dedicó[16], que, al encontrarse una vez con uno de sus maestros, sintió que aún no le había perdonado un castigo recibido injustamente cincuenta años antes. También Albrecht von Haller, como relata el propio Condorcet en el panegírico que le dedicó[17], nunca pudo volver a ver a su severo y pedante maestro de la corte, del que ya había tomado represalias de niño, a los diez años, a través de una sátira, sin experimentar un terror involuntario.

Nos reprochamos las acciones cometidas una vez, sobre todo cuando nos confrontan con los defectos de los que somos conscientes y que aún nos molestan, o cuando contrastan con nuestras virtudes actuales, que se desarrollaron solo más tarde, a las que debemos nuestro nombre y nuestro crédito; pero precisamente por eso desplazamos estos reproches solo ahora que estos defectos ya no están fusionados con nuestro ser y son ya solo objetos de la memoria o al menos se han atenuado tanto que ya no aparecen de una forma tan llamativa y chocante como antes. De hecho, si lo hubiéramos hecho antes, ya hubiéramos tenido los pensamientos y sentimientos de ahora, e incluso entonces hubiéramos hecho los mismos reproches, no habríamos cometido esas acciones en absoluto. Nos comportamos con los defectos de nuestro pasado como algunos padres con sus hijos, a quienes solo les reprochan los defectos —a me-

---

[16] *Cfr.* CONDORCET, Nicolas. "Éloge de M. de La Condamine" en: *Œuvres de Condorcet.* Paris: O'Connor-Arago, 1847-1849 (*N. del T.*)
[17] *Cfr.* CONDORCET, Nicolas. "Éloge de M. de Haller". *Op. Cit.* (*N. del T.*)

nudo también las virtudes— heredados de ellos, esos defectos de los que ellos mismos se han liberado solo a través del tiempo o al menos a lo largo del tiempo. Sin embargo, como hemos dicho, no solo nuestras acciones memorables, sino también las sensaciones e intuiciones, los sufrimientos y las alegrías memorables se conservan en una memoria viva, incluso eterna, que se extingue solo con nuestra conciencia. Y en la memoria seguimos alabando o culpando, bendiciendo o maldiciendo, no solo el bien y el mal moral que hemos hecho, sino también el bien y el mal físico que hemos vivido y sentido. Esta crítica de la razón práctica se extiende incluso a la comida y la bebida. "Nunca olvidaré lo que comí y bebí donde el señor de Kressen". Así terminó una oración fúnebre en Núremberg una vez. ¡Y con qué frecuencia escuchas tales expresiones, especialmente en los labios de personas sinceras! Tan buena es la memoria que deja beber y comer bien. Y viceversa, las comidas y bebidas repugnantes, tomadas o probadas incluso una vez, causan repugnancia para siempre. Incluso los sufrimientos y dolores puramente físicos, por ejemplo, de los miembros entumecidos por las heladas, se renuevan cada invierno, aunque la helada se haya producido varios años antes, y luego nos arrepentimos y nos lamentamos de haber desdeñado en años anteriores el defendernos convenientemente del frío, aunque quizás por loables razones morales.

3. La unidad de la voluntad y el impulso de felicidad

La negación del tiempo por la voluntad no tiene, por tanto, el sentido de que el tiempo no existe en absoluto o absolutamente, sino solo que ahora no es el momento de disfrutar, jugar o pasear, etc., porque es el momento de actuar, de trabajar, es, en suma, una negación que siempre cae dentro del tiempo. Del mismo modo, toda negación de la

que el hombre —el hombre en general, no tal o cual filósofo— ha sacado la representación de su propia libertad de voluntad o en la que ha visto alguna prueba a su favor, no cae más allá, sino sobre este lado de una carencia o necesidad natural, se extiende solo a elementos únicos y particulares de una esfera, de un género, pero no del género mismo. Puedo "abstraerme" de tal o cual alimento, por ejemplo, pero no de todos los alimentos, de la comida en general; debo comer si no quiero enfermar. Pero en esta necesidad, al menos mientras esté en mis sentidos y no me desapegue de la naturaleza, no siento ningún contraste con mi ser y mi voluntad; ya que todavía soy un ser necesitado de alimento. No puedo pensar en mí mismo sin esta necesidad, y por eso ni siquiera se me ocurre colocar mi libertad en su ausencia o negación. Solo la coloco en eso, que no puedo comer tal o cual alimento, si no quiero comerlo; que no dependo de ciertos alimentos, que no me siento infeliz ni me enfado si me privan de ellos; que puedo comer cualquier cosa que pertenezca a la esfera, al género, del alimento humano. La voluntad es autodeterminación, pero dentro de una determinación natural independiente de la voluntad del hombre. "La voluntad es el deseo racional", como decían casi unánimemente los filósofos hasta Kant. Pero es el género o el concepto de género el que establece la diferencia entre la razón y los sentidos. *Le debemos* los árboles a los sentidos, o, dado que los sentidos no son nada sin cerebro, es decir, sin intelecto ni razón, a la razón sensible, *el* árbol a la razón pensante. *El* árbol como tal no es sensible, es suprasensible; pero esta supersensibilidad concierne solo a la forma, no al contenido ni al objeto. Ahora bien, la voluntad no es otra cosa que el deseo, ya que no está determinada exclusivamente por este objeto único y particular, como es el caso del deseo irracional, sino por el

género del objeto en el sentido del ejemplo citado. "La voluntad es un poder suprasensible", pero solo en el sentido en que el árbol, la flor, el hombre son seres suprasensibles.

Kant en su filosofía práctica, a diferencia de la teórica, asumió la forma pura de la ley como objeto y causa determinante de la voluntad, y así hizo de la voluntad un poder específicamente distinto de la facultad sensible de desear, pero precisamente, por tanto, un noúmeno puro, es decir, una entidad del pensamiento. La ley, es cierto, según su forma es algo insensible, suprasensible; pero su objeto, su contenido, es sensible, del mismo modo que el árbol, suprasensible según su concepto específico, es realmente sensible. Pero así es como funciona. El que no piensa no ve el árbol frente a los árboles, mientras que el que solo piensa, y no sostiene ni determina su pensamiento a través de los sentidos, olvida los árboles por el árbol, intercambia la forma vacía con el contenido, hace del árbol sin árboles un ser en sí mismo. Kant se detuvo en la ley por sí misma como la primera y última verdad. La ley es insensible, universal, incondicional, pero no es nada si no se cumple, si no se hace cumplir; por tanto —concluyó— debe haber un poder activo correspondiente a la esencia de la ley, un poder determinado solo por la ley, independiente de todo impulso sensible. Este poder es la "pura voluntad".

Pero la ley, por ejemplo, la de Moisés, solo dice: "No desees a la mujer de tu prójimo, ni a su siervo, ni a su sierva, ni a su buey, ni a su asno"; pero no dice: no desees a ninguna mujer, ni sirvienta, ni sierva, ni buey ni asno. No prohíbe la satisfacción de mi impulso y propiedad sexual, solo me prohíbe satisfacerlos a través de esta mujer, esta sirvienta, este asno, que son de mi vecino. La prohibición de "no robar" o "no cometer adulterio" es indudablemente

suprasensible para mí, es una negación de mi sensibilidad, pero solo en la medida en que es la lujuria de la esposa de mi vecino, no de mi sensibilidad en general. Dado que en última instancia es el impulso sexual del otro el que a través del legislador hace esta prohibición, impone este límite a mi impulso sexual: en consecuencia, el impulso sexual en general y en sí mismo es legalmente reconocido y asegurado. La ley —nos referimos a la ley según la razón, justa, no arbitraria, aristocrática o despótica— no es más que mi impulso de felicidad colocado de acuerdo con el impulso de felicidad de los demás. Porque donde no hay impulso, no hay voluntad y, por otro lado, donde no hay impulso de felicidad, no hay impulso de ningún tipo. El impulso de felicidad es el impulso de los impulsos. Cada impulso es un impulso de felicidad anónimo, que toma su nombre únicamente del objeto en el que el hombre coloca su felicidad. El impulso de conocimiento en sí mismo no es más que el impulso de felicidad tal como se satisface primero a través del intelecto y luego, en el curso de la civilización, cuando el impulso de conocimiento se convierte en un impulso autónomo en el intelecto. ¿Por qué los hombres se preguntaron, al principio, cuál era la causa —o más bien el autor, el creador, pero de esto hacemos abstracción— del relámpago y el trueno, del día y de la noche, del calor y del frío y de otros fenómenos naturales que los asombraron? ¿Por qué? Porque al conocer las causas querían eliminar la causa de la inseguridad, la angustia y el miedo que tiene el hombre frente a cosas ajenas y desconocidas. Según Arriano, los celtas le dijeron a Alejandro que no temían nada excepto que el cielo los arruinara. ¡Este miedo es bastante natural, si en el cielo vemos una bóveda de bronce, en las tormentas el "mar celestial" que golpea la tierra, y en las estrellas fugaces estrellas que realmente caen del

cielo! ¡Pero qué cercana a este miedo, en cambio, está la aspiración de saber si tiene o no fundamento la garantía de la propia existencia! Lo tangible, lo agarro con los dedos, para apoderarme de él y asegurarme materialmente; lo que excede mi poder táctil, en cambio lo agarro con el intelecto, para tomar posesión de él y asegurarme de ello al menos espiritualmente. *Tantum possumus quantum scimus*: puedo tanto como sé. El conocimiento es capacidad, es poder. El hombre quiere saber cómo sucede o se hace algo, para poder hacerlo de nuevo con sus propias manos, si es posible; el impulso de conocimiento es originalmente un impulso de imitación; y si no para poder al menos reproducirlo en el pensamiento. Ahora, sin embargo, el poder, la posesión —y poseer, tener en uno mismo lo que no se puede poseer físicamente significa conocer con precisión— son el objeto del impulso de felicidad.

No hay nada más tonto que atribuir al hombre una particular "necesidad metafísica" independiente de su impulso de felicidad e incluso convertirla en el fundamento y esencia de la religión: de hecho la *prima philosophia*, la filosofía de la humanidad que precede a todas las demás filosofías, la religión, muestra de la manera más persuasiva que esta necesidad metafísica solo se satisface al servicio del impulso de felicidad; que la doctrina de las primeras cosas, es decir, del creador del mundo, y la doctrina de las últimas cosas, la bienaventuranza e inmortalidad del hombre, expresan y representan un mismo pensamiento, una sola y misma voluntad. Incluso la distinción fundamental, la distinción entre causa y efecto, entre el objeto y el yo, no se basa solo en el intelecto, como afirman unilateralmente los hombres de intelecto, sino en conjunto, esencialmente en mi voluntad, y por tanto en mi impulso de felicidad: ya que, si no hay impulso de felicidad, tampoco hay voluntad,

o como mucho una voluntad *schopenhaueriana*, es decir, una voluntad que no quiere *nada*.

El intelecto es el ser o el poder que pone las cosas dentro de mí, mientras que la voluntad es el poder que traspone estas cosas puestas en la mente y las pone de vuelta fuera de mí. Si no tuviera voluntad, ni siquiera tendría conciencia de un mundo externo distinto al mío. Solo por medio de la voluntad, sobre la base del impulso de felicidad, el intelecto distingue entre lo representado y lo real, entre el objeto *de la visión*, de la vista, y el objeto del goce, de la fruición, entre lo representado y el real espectáculo de mis nervios ópticos y de la vida real, entre el gorrión en el techo o en la cabeza y el gorrión en la mano o en el estómago, entre el sentimiento de opresión y la causa que me oprime. En resumen, distingo con el *intelecto* entre causa y efecto, objeto y sensación, gracias a que *con la voluntad* distingo entre el bien y el mal, la suerte y la desgracia, el cielo y el infierno, tener y no tener, una clara distinción como entre la vida y la muerte. "Ser o no ser; he aquí el problema"[18]. Pero este problema, como tantos otros, no lo resuelve el intelecto separado y abandonado por la voluntad, sino solo el intelecto en conexión con la voluntad.

Pero volvamos al punto de partida. Voluntad es una palabra que tiene sentido solo si está conectada con otro sustantivo o más bien, ya que se manifiesta y se afirma solo en acciones, con un verbo. A decir verdad, el lenguaje también hace que el verbo "querer" sea una palabra en sí misma; pero para este concepto el lenguaje posee, además del solemne y filosófico "yo quiero", también una voluntad en segunda o tercera persona, sensiblemente opuesta a

[18] SHAKESPEARE, William. "Hamlet, príncipe de Dinamarca" en: *Obras completas*. Madrid: Editorial Aguilar, 1951, p. 1363 (*N. del T.*)

mí, además del presente y el infinito, también un imperfecto y un condicional de la voluntad: en suma, la voluntad está sujeta a todas las condiciones y modos de finitud y temporalidad. El pronombre interrogativo "*¿qué eres?*" está, por tanto, inseparablemente conectado con *qué quieres*. Una voluntad separada de la materia de la voluntad es un absurdo. Pero ¿qué quiero al final? Nada más que el fin de una oposición, de un mal —donde no hay mal no hay voluntad—, de un sufrimiento —querer significa *no querer sufrir*—, nada más que el no ser de mí no ser, ya que solo estar bien es ser, el verdadero ser. También quiero mi muerte; pero solo si es el último y único medio de liberarme de las miserias de la vida humana. Mi voluntad no es otra que mi ser en cuanto se opone y reacciona a lo que me oprime y me duele, a lo que quiere hacerme infeliz, tirarme al suelo, aniquilarme. La voluntad es benevolencia, ante todo y necesariamente para con uno mismo, "ya que el que es enemigo de sí mismo no puede ni siquiera ser amigo de los demás". El bienestar está tan presente en el sentido de la voluntad que incluso lingüísticamente "voluntad y querer están relacionados con la elección (*Wahl*) y el bienestar (*Wohl*); me conviene (*wole oder wohle*), yo elijo (*wähle*), quiero (*will*)". "La voluntad es el anhelo o el deseo de un bien, ya sea real o aparente", *appetitio beni alicuius*. "Todos los seres", decían los filósofos y teólogos escolásticos, "se aman o anhelan a sí mismos y a su propia perfección", *se suamque perfectionem appetunt*. "La voluntad no puede dejar de querer el bien; sin embargo, no es necesario que desee un bien en particular". "La primera ley del Todopoderoso", dice el poeta inglés Edward Young en sus *Night-Thoughts,* "suena así: ¡Hombre, ámate a ti mismo! En

esto solo los seres que actúan libremente no son libres"[19]. Y en el célebre *Sistema de la naturaleza* se afirma con razón:

> Pertenece a la esencia del hombre aspirar al bienestar o querer su propia conservación. El dolor le dice lo que debe evitar, el placer lo que debe desear; por tanto, es propio de su esencia amar lo que produce sensaciones placenteras tarde o temprano, odiar lo que produce sensaciones desagradables; su voluntad está necesariamente determinada o atraída por los objetos que considera útiles, necesariamente rechazada por aquellos que considera dañinos. Sin embargo, solo a través de la experiencia el hombre adquiere el conocimiento de lo que debe amar o temer; el conocimiento de que a veces un bien puede convertirse en un mal por sus consecuencias y viceversa, un mal pasajero puede procurarle un bien duradero. Sabemos bien, por ejemplo, que la mutilación de un miembro debe causar dolor, y por eso necesariamente tememos esta operación; pero como la experiencia nos ha enseñado que el dolor producido por la operación puede mantenernos vivos, nos sometemos a este dolor momentáneo en la perspectiva de un bien superior[20].

Sí, el hombre aspira necesariamente al *bien-être*, al bienestar; esta aspiración pertenece a su esencia. Los filósofos y teólogos, por otra parte, distinguieron la libertad como libertad de la restricción, *libertas a coactione*, de la libertad de la miseria, *libertas a miseria*. Pero la libertad que está libre de restricciones, de restricciones reales, físicas o psíquicas, como la restricción de una ira que me quita la voluntad y el intelecto, es al mismo tiempo la voluntad de estar libre

---

[19] *Cfr.* YOUNG, Edward. *The Complaint: or, Night-Thoughts on Life, Death, & Immortality*. London: Dodsley, 1743 (*N. del T.*)

[20] MIRABAUD, Jean-Baptiste. *Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral*. Londres, 1770, pp. 188-189. Paul Henri Thiry d'Holbach es el verdadero autor del libro. Jean-Baptiste Mirabaud es un nombre que utiliza como pseudónimo (*N. del T.*)

de la miseria y el mal, sea cual sea el objeto que se propone. Quiero significa: quiero ser feliz. Reprimir el impulso de felicidad del hombre significa reprimir su voluntad. La falta de voluntad es una entrega sin resistencia a las miserias de la vida humana, ya sean los miserables piojos y pulgas orientales o las eminencias y excelencias occidentales. "Libre (*liberum*) y voluntario (*voluntarium, freiwillig*) son uno solo", dijeron una vez los filósofos de escuela; "el albedrío es esencialmente libre albedrío", dicen los de hoy, pero libre solo en el sentido del impulso de felicidad, en el sentido en que el hambriento quiere liberarse del hambre, el miserable de la miseria, el esclavo, al menos el esclavo para quien la esclavitud aún no se ha convertido en una segunda naturaleza, del mal de la esclavitud. Si los alemanes han logrado hoy solo una libertad idealista, esto también se debe —también, porque obviamente esta no es la única razón— a que concibieron la libertad solo en contraste con el impulso de felicidad, aunque lo intentaron, pero en el lugar equivocado y *trop tard*, para componer este contraste. Solo la libertad fundada en el impulso de felicidad, y de hecho no de algunos sino de todos, es un poder político popular y, por tanto, irresistible.

4. El principio de la doctrina de la moral

Ahora, sin embargo, ¿cómo la buena voluntad hacia uno mismo concuerda con la buena voluntad hacia los demás, el impulso "egoísta" de la felicidad con la moralidad que requiere "desinterés"? Así como la ley pone el impulso de felicidad del yo en concordancia con el impulso de felicidad del tú, del otro, en el contexto de las limitaciones externas, dolorosas y restrictivas, también lo hace la moral en el contexto de las limitaciones interiores, íntimamente

aceptadas, voluntarias. Mi derecho es mi impulso de felicidad legalmente reconocido; mi deber es el impulso de felicidad del otro ya que me determina a reconocerlo. Quiero, dice mi propio impulso de felicidad; debes, dice el impulso de felicidad del otro, ya sea que esto suceda en persona o en nombre y por cuenta de él. Colocar la voluntad y el deber desde el principio en un mismo yo, aunque diferenciado en sí mismo, abstrayéndose de un tú opuesto a mí, existente fuera de mi voluntad y de mi intelecto, significa someterse a la tortura, hacer violencia. La moralidad no se puede deducir y explicar a partir del yo puro o de la razón pura sin los sentidos, sino solo a partir de la conexión del yo y el tú, que a diferencia del yo que se piensa se da solo a través de los sentidos, de la unión de la "autonomía" kantiana y la "heteronomía", autorregulación y legislación por parte de alguien diferente de sí mismo. Pero este "otro", esta causa, que determina al yo al deber, es precisamente el impulso de felicidad del tú. La felicidad —obviamente no restringida a una misma persona sino compartida entre diferentes personas, capaz de abrazar el yo y el tú, por lo tanto, no unilateral sino bilateral u omnilateral— es el principio de la moralidad. Los deberes "hacia uno mismo" tienen como fundamento y objeto al *amor propio,* mientras que los deberes hacia los demás tienen al amor propio en la persona de los demás. El deber es la abnegación, pero solo me lo impone el amor propio de los demás. La moralidad requiere desinterés; pero no se da cuenta —porque no piensa con los ojos abiertos, no piensa en el tú sensible o incluso, como es el caso de la moral *kantiana,* ni siquiera en el hombre, sino solo en seres racionales inexistentes, puramente posibles— que detrás de este desinterés que se me exige se esconde solo el bien fundado interés de los demás. Lo que contrasta con mi egoísmo y, por tanto, no se puede explicar en términos de él, está en

perfecta armonía con el egoísmo del otro. Es cierto, por ejemplo, que la prohibición de mentir contradice la inclinación y el amor propio del mentiroso; pero cuánto se funda en el interés de quienes sufren el engaño, cuánto corresponde a su amor propio o al amor que tiene por su vida, por su pueblo en general, demuestra, y de manera espantosa, los mismos instrumentos de tortura que los hombres han ideado y utilizado para violentar al mentiroso para que confiese la verdad. Por tanto, la moralidad no puede abstraerse del principio de felicidad; incluso si rechaza su propia felicidad, en todo caso debe reconocer a la otra persona, de lo contrario falta el fundamento y el objeto de los deberes hacia los demás, la práctica de la moralidad misma cesa: ya que donde no hay distinción entre la felicidad y la desgracia, entre bienestar y dolor (*Wohl und Wehe*), ni siquiera hay una distinción entre el bien y el mal (*Gut und Böse*). La afirmación del impulso de felicidad es buena, su negación es mala.

La moralidad deducida del yo puro, pensada quizás en relación con los demás, y no de la comunidad real del yo y el tú, hace que las diferencias entre *Gut* y *Wohl*, *Böse* y *Übel* sean diferencias esenciales, de género, de modo que el *Wohl* y el *Wehe* se asignan al lado de la sensibilidad, el *Gute* y el *Böse* al nebuloso más allá de lo insensible y suprasensible. Son dos juicios muy distintos, dice Kant, si en una acción consideramos el *Gute* y el *Böse* de ella, o nuestro *Wohl* y nuestro *Wehe*, si lo consideramos en relación con los demás. Porque lo mismo, que, frente al otro, lo que sufre, es un *Wohl* o un *Wehe*, frente a mí, que realizo la acción, es un *Gutes* o un *Böses*. Quien causa dolor, quien hiere (*Übel*) con la voluntad, con la intención de hacer el mal, es malvado (*Böse-wicht*); quien, en cambio, hace el bien (*wohlthut*) no casualmente sino con intención, es un hombre de buena

voluntad (*von gutem Willen*). Por tanto, lo que dice Kant es correcto: "*das Gute* o *das Böse* significan siempre una relación con la *voluntad*", pero lo que agrega es incorrecto: "no al estado de sensaciones de la persona"[21]. No a la persona del agente, es cierto, sino a la de los que sufren la acción. *Gut* y *Böse* son conceptos esencialmente relativos, relativos en el sentido de que, al menos originalmente, no expresan la relación de un ser consigo mismo, sino con los demás: hasta el punto de que un ser piensa por sí solo, asumiendo que tal ser nunca es solo pensable, no es ni bueno ni malo, porque carece de toda razón y oportunidad, de todo objeto para ser bueno o malo. Por lo tanto, al determinar qué es bueno o malo, no se puede abstraer de la persona del paciente y su estado sensible. No hay otra marca de maldad que hacer el mal (*Üebelthun*), otra marca de bondad que hacer el bien (*Wohlthun*). Cualquiera que destruya cosas inanimadas solo para demostrar su libre albedrío es un chico malo; pero quien se permite esta libertad contra los seres sintientes, sin sentir los remordimientos de conciencia de su propio impulso de felicidad en sus expresiones de dolor, es un maligno. El grado de maldad (*Üebel*) producido determina, por tanto, también el grado de la maldad en el agente de ella, así como, viceversa, el grado de bondad (*Wohl*) define el grado de bondad en el benefactor, el grado de obligación en el beneficiario.

Los antiguos decían que debemos honrar a los padres como dioses. ¿Por qué gustan de los seres supremos? Porque les debemos la vida, el bien supremo. Los padres obligan a sus hijos a la obediencia, la gratitud, el respeto; pero basan la solicitud de esta actitud moral únicamente en la percepción de los beneficios que les aportan. "Ama a los

[21] KANT, Immanuel. *Op. Cit.*, 2011, p. 71 *(N. del T.)*

que te odian", dice la moral cristiana; pero la dogmática cristiana dice lo contrario: "Amémoslo porque él nos amó primero". El amor es buena voluntad, pero esta buena voluntad solo quiere el bien del amado; es el impulso de felicidad del hombre, que, sin embargo, solo se satisface en y a través de la satisfacción del impulso de felicidad de los demás. El amor requiere reciprocidad, es decir, amor por amor; pero no besos por bofetadas, caricias a cambio de patadas, persuasión a cambio de ofensas contra el impulso de felicidad. La forma más íntima y perfecta de amor es el amor sexual; pero en él no se puede ser feliz sin hacer feliz al otro al mismo tiempo, quizás involuntariamente, de hecho, cuanto más hacemos al otro feliz, más nos hacemos felices a nosotros mismos. Entonces, ¿en qué consiste la moralidad del amor? ¿Quizás en el hecho de que me abstraigo del impulso de felicidad, que me entrego a la intención de aparearme solo por deber, por respeto al mandato divino y moral "multiplicaos"? No, pero en el hecho de que mientras yo me hago feliz, al mismo tiempo hago feliz al otro, el cual quiere satisfacer mi impulso de felicidad solo de acuerdo con el suyo. Si en las relaciones sexuales la realización del amor propio está conectada con la realización de los demás de la manera más inmediata y perceptible, en las relaciones humanas en general se realiza una conexión similar, pero de una manera más mediada e indirecta, por la propia naturaleza de la cosa, incluso sin conciencia e intención, al menos por parte del hombre miope y egoísta. Es muy cierto que "el fabricante de vasijas envidia al fabricante de vasijas", el comerciante al comerciante, y basa su fortuna en el pensamiento, como a menudo en la realidad, solo en la desgracia de su competidor. Pero esto también es solo un hecho accidental —abstraído de otras razones, no solo hay una mala emulación, como ya afirma el antiguo Hesíodo, sino también una buena, benéfica— y

accesoria: ya que, en lo esencial, en la relación de productor a consumidor, de vendedor a comprador, la propia prosperidad está necesariamente ligada a la de los demás, ya que, si los demás no son nada y no tienen nada, yo no son nada y tampoco tengo nada. ¿Qué otra cosa puede ser entonces la tarea de la moral sino la de asumir este vínculo entre la propia felicidad y la de los demás, fundado en la naturaleza de las cosas, en la unión misma de la luz y el aire, del agua y la tierra, y hacerla, consciente y deliberadamente, la ley del pensamiento y la acción humanos? En cambio, una moral que rompe ese vínculo, que toma como punto de partida los casos en los que el deber y el impulso de felicidad entran en conflicto, y de ellos se infiere su separación, ¿qué más puede ser sino una arbitraria regulación humana y casuística? De hecho, sin importar cuán a menudo ocurran, estos casos son solo la excepción y no la regla. Lo que constituye la regla o más bien la ley de la vida es también la ley de la moral o al menos debe serlo, para que la moral no sea un asunto puramente ideal. Si decimos como Kant: "Se tiene exactamente lo contrario del principio de la moralidad cuando se toma como fundamento determinante de la voluntad el principio de la propia felicidad"[22], la moralidad es verdaderamente el efecto opuesto del principio de vida; pues no puedo vivir si no tomo mi bien, lo que me es útil o ventajoso, como causa determinante de mi voluntad. ¿Cómo puedo vivir, por ejemplo, si por indiferencia doy mis productos como regalo o simplemente vendo sin "lucro" como agricultor, como comerciante, mis bienes, como artesano mis trabajos? "Sí, esto no me está permitido, porque también tengo deberes conmigo mismo". Pero ¿qué más son estos deberes sino el derecho a la propia felicidad que se esconde detrás del humilde e

[22] *Ibid.*, p. 41 (*N. del T.*)

hipócrita nombre del deber? Entonces, ¿por qué no quieres reconocerlos abiertamente y confesar que lo que es el objeto del deber en la vida es también el objeto del impulso de felicidad? Es el deber que día a día, año tras año, desde la juventud hasta la vejez, llama al agricultor a sus tierras y campos, al partisano a su taller, al comerciante a su escritorio, al dependiente a su oficina. Pero ¿no es este deber al mismo tiempo su ventaja, un dominio de su impulso de felicidad?

Además, el conflicto entre el deber y la felicidad no es un conflicto entre principios diferentes, sino entre el mismo principio en diferentes personas, entre la propia felicidad y la de los demás. Por el contrario, Kant, en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* dice:

> [...] el principio de la *felicidad propia* es el más reprobable [...] porque coloca bajo la moralidad móviles que más bien socavan y aniquilan su sublimidad, al colocar en una misma clase a las motivaciones de la virtud con las del vicio y enseñar tan sólo a hacer mejor el cálculo, suprimiendo así por completo la diferencia específica entre ambas[23].

Y en la *Crítica de la razón práctica*, aclara esta diferencia o, mejor dicho, oposición, con el siguiente ejemplo:

> Aquel que ha *perdido* en el juego, bien puede *enfurecerse* consigo mismo y su imprudencia, pero si tiene conciencia de *haber hecho trampa* (incluso si por ello ha ganado), debe *despreciarse* a sí mismo en cuanto se compare con la ley moral. Por lo tanto, ésta ha de ser distinta del principio de la propia felicidad; puesto que para tener que decirse a uno mismo: 'soy *indigno* aun cuando he llenado mi bolsa', se debe tener otro patrón de medida para el juicio que el aplaudirse a sí mismo

---

[23] KANT, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres.* Madrid: Alianza Editorial, 2012, p. 160 (*N. del T.*)

> y decir: 'soy hombre *prudente* pues he aumentado mis fondos'[24].

Y en verdad la ley moral es mucho más que la propia felicidad, si ésta consiste solo en engaño, robo y asesinato. Pero, para seguir con el ejemplo kantiano, si dos juegan por dinero, sin engañarse, ¿acaso no es también la victoria, es decir, la propia felicidad, el motivo de su acción? ¿O tal vez el compromiso mutuo de no engañarse mutuamente, de adherirse estrictamente a las reglas del juego, contrasta con la búsqueda, por parte de ambos, de su propia felicidad? ¿Por qué ni siquiera el tramposo puede ser engañado, si falla la prohibición del engaño? ¿Por qué demonios como estafador me digo a mí mismo: soy indigno? Solo porque, si usted fuera el estafado en lugar del estafador, desplazaría hacia el otro el reproche de la infamia, por lo tanto, en última instancia, porque es la voluntad de mi propio impulso de felicidad no ser engañado o estafado. Está claro que originalmente y en principio no es el estafador quien se dice a sí mismo: eres indigno, sino que es el estafado quien se lo dice al estafador. La voz de la conciencia es un eco del grito de venganza del ofendido. Se creía descubrir en la conciencia un ser por encima y por fuera del hombre; pero por este *deus ex machina* se ha olvidado que también en este caso *homo homini deus*, el hombre es dios para el hombre, excepto por el hecho de que este dios humano aquí no es salvador sino vencedor. El yo fuera de mí, el tú sensible, es el origen de la conciencia suprasensible dentro de mí. Mi conciencia no es otra que mi yo que se coloca en el lugar del tú ofendido, no es otra que la representante de la felicidad del otro, basada y por orden del propio impulso de felicidad. De hecho, puedo tomar conciencia de

---

[24] KANT, Immanuel. *Op. Cit.*, 2011, p. 44 (*N. del T.*)

los dolores causados a los demás solo porque sé por experiencia directa lo que es el dolor, solo por la misma razón por la que huyo del dolor; puedo sentir pena por el daño hecho a los demás, solo por las mismas razones por las que no quiero que me lastimen; y solo por las mismas razones por las que estoy enojado por perder en el juego, puedo reprocharme la infamia, si he ganado con el engaño, y con el engaño he enojado al otro por su pérdida. La voluntad moral es aquella voluntad que no quiere causar ningún daño, porque no quiere sufrir ningún mal. En efecto, solo la voluntad, que no quiere sufrir ningún mal, por lo tanto, solo el impulso de felicidad es la ley y la conciencia moral, que impide o debe impedir que el hombre haga el mal.

Pero no el impulso de felicidad, como Kant se lo representa a sí mismo y a sus lectores, pues esto solo nos ofrece su *prima donna*, el deber de amar, no una imagen fiel de ese impulso, sino solo una caricatura; lo representa para nosotros solo en la persona de un aristócrata repugnante, no en la persona de un simple hombre del pueblo. Por lo tanto, atribuye el bien al deber y al impulso de felicidad solo lo placentero, una cosa u objeto en su opinión distinto del bien para el género o la especie. Aclaremos esto con un ejemplo. La autoconservación según la moral, también según la kantiana, es un deber; en consecuencia, también lo es comer, como un medio necesario de autoconservación. Ahora bien, según Kant, la moral tiene por objeto únicamente los alimentos que corresponden al deber de autoconservación, y viceversa, los alimentos que son suficientes para la autoconservación son buenos; el impulso de felicidad, en cambio, es un glotón, solo va en busca de alimentos placenteros, que le hagan cosquillas al paladar, de manjares, y Kant tiene razón en ello: cada uno tiene "su propia felicidad", es decir la suya propia en las golosinas y

las comidas favoritas. Pero ¿es este deseo de manjares realmente el impulso de felicidad en conformidad con la naturaleza y el deber democrático, popular? ¿No están todos los hombres de acuerdo en esto, que en primer lugar quieren aplacar el hambre? ¿Y no es agradable simplemente aplacar el hambre? ¿Quizás solo la tarta de trufa o la tarta de almendras del impulso de felicidad kantiano, y ni siquiera el pan seco del deber, es un manjar, si se tiene hambre? ¿Y no es el pan un objeto del impulso de felicidad como el pastel? ¿No hay innumerables hombres que son felices, si tan solo tienen su pan de cada día, y de hecho pan en el sentido literal de la palabra? ¿No es el impulso de felicidad, entonces, como el deber, un estoico, aunque sin saberlo? Y en estos hombres, que constituyen la mayoría de la humanidad, ¿no es el pan, objeto de su impulso de felicidad, y al mismo tiempo inseparablemente objeto de su deber, de su actividad civil y moral? ¿Son inmorales por esta razón? En este caso, la moralidad es asunto exclusivo de personas adineradas y asentadas que, en cuanto su bienestar ya ha sido atendido desde el principio, satisfechas en su impulso de felicidad, se sienten lo suficientemente cómodas como para desvincular la moralidad del impulso de felicidad y hacer de ella un objeto de su pensamiento en sí mismo.

5. Las diferentes formas de necesidad

Volvamos ahora a la voluntad: de acuerdo, pero también en contraste con el *Sistema de la naturaleza* francés; ya que el testamento, como es diferente según la edad y el sexo, también lo es según la nacionalidad, y por tanto el testamento francés no es del todo idéntico al alemán.

> Si yo —se dice en esa obra inmediatamente después del pasaje anteriormente citado— atormentado por una sed ardiente veo

> una fuente, ¿puedo querer o no querer la satisfacción de una necesidad tan vital? Sin duda se confesará que me es imposible no querer saciarla, pero se dirá que, si en el momento en que quiero beber el agua, me entero de que está envenenada, a pesar de mi sed me abstenerse de ello, y de esto sacaremos la conclusión de que soy libre. Aunque falsamente; porque, así como necesariamente la sed me hacía beber, antes de saber que el agua estaba envenenada, así también necesariamente ahora el hecho de saberlo me determina a no beber. El anhelo o deseo (*le désir*) de saciarme se hace efectivo desde el primer impulso, que la sed dio a mi voluntad; la segunda motivación se vuelve más fuerte que la primera, el miedo a la muerte necesariamente se antepone a la dolorosa sensación de sed. De hecho, la sed puede ser tan ardiente como para inducir a un hombre insensato a correr el riesgo de beber esa agua sin importar el peligro; en este caso es precisamente el primer impulso o motivación el que recupera la ventaja. Pero bebamos o no el agua, ambas acciones son necesarias de la misma manera, ambas son efectos de la motivación que ejerce el mayor poder o violencia sobre la voluntad[25].

Ambas acciones son, es cierto, necesarias, pero, como en realidad no hay necesidad abstracta, es decir, uniforme, indiferenciada, sin contenido, así también aquí la necesidad en los dos casos no es la misma. La necesidad que me determina a beber agua envenenada está en contradicción, la necesidad que me determina a no beber está de acuerdo con mi ser y mi voluntad. Amo la vida y la amo necesariamente, y por eso también necesariamente temo, odio, rechazo el veneno, lo que es dañino o en todo caso hostil a la vida. El *Sistema de la naturaleza* es correcto. Pero esta necesidad es una necesidad íntimamente aceptada, interior, voluntaria, gozosa, idéntica a mi yo y de esta manera o en

---

[25] MIRABAUD, Jean-Baptiste. *Op. Cit.*, p. 190 (*N. del T.*)

este sentido libre, mientras que la necesidad del anhelo incontrolable es odiosa, hostil, inhumana, infeliz. Libre es el pájaro en el aire, el pez en el agua, libre es todo ser donde está y actúa en armonía con su esencia, y también lo es el hombre. Pero quien bebe agua envenenada por sed no actúa según su entendimiento, en armonía consigo mismo, ya que solo quiere saciar su sed, pero no envenenarse, por eso actúa contra su voluntad, contra su ser, porque se ama a sí mismo y no quiere vivir, transportado, dominado por su ardiente deseo como por una fuerza hostil distinta a él.

Diferentes motivos actúan por la verdad en diferentes individuos con iguales necesidades, pero no son en sí mismos del mismo valor e importancia, de la misma fuerza necesaria. Una motivación es la primera, otra es la segunda; una es original, otra derivada, de hecho, depende a su vez de una motivación anterior. La voluntad de beber es en primera instancia solo la voluntad de saciar la sed, pero en última instancia es la voluntad de vivir. No vivo para beber, pero bebo para vivir. La voluntad de beber no es la expresión exhaustiva de mi ser; no soy un odre de vino o un barril de vino o cerveza. Mi sangre contiene agua para las tres cuartas partes de su peso, pero más allá de muchos otros elementos, que son los únicos que la hacen sangre, es decir, ese cierto elemento que es la base de mi ser. El agua es solo una necesidad, solo una parte de mí. Quien por lo tanto equipare la necesidad de beber agua envenenada por la sed y la necesidad de no beberla por impulso de conservación, elimina la diferencia entre agua y sangre, entre la parte y el todo, entre la mayoría y la minoría de la vida humana. Solo la ligereza o más bien la locura puede sacrificar, tanto en la vida como en el pensamiento, una vida humana por una gota o un sorbo de agua. El sentido, el intelecto, sin embargo, pertenece necesariamente a

la voluntad; porque solo gracias a ella sé lo que debo querer o no querer, hacer u omitir. El intelecto práctico no es otro que mi voluntad bien entendida. Quiero saciar mi sed, pero no quiero hacerme el bien para luego causarme el mal o incluso el mayor de los males, la muerte; prefiero padecer la sed antes que morir. Quien bebe agua envenenada, por lo tanto, quiere por incomprensión o locura lo que no quiere cuando está en su ingenio; con la desesperación que se apodera de él inmediatamente después de la acción, confiesa que es un suicidio contra su voluntad.

Sin embargo, esta acción también prueba, aunque de manera absurda y contradictoria, que "yo quiero" no significa más que: quiero deshacerme de un dolor, una carga, un mal, quiero ser libre, feliz, aunque sea solo por un momento. La sed me obliga a beber agua envenenada; pero esta restricción es al mismo tiempo solo la voluntad de hacerme feliz, libre del padecimiento de la sed. Sufro de sed sin querer, pero la aplaco queriendo; la sed es necesidad, mientras que beber es libertad; padecer sed es el infierno, apaciguarla es el reino de los cielos. Por lo tanto, el infierno de la naturaleza no tiene, notamos de pasada, nada en común con el infierno sin sentido y verdaderamente diabólico de la teología; porque el infierno natural no atormenta al hombre por atormentarlo, no es, como el teológico, eterno, el gozo maligno y autosatisfecho de los bienaventurados en el cielo: ¡No! Es un tormento para sí mismo, hostil a sí mismo por ser hostil al hombre; la sed quiere terminar; quiere su opuesto, el reino de los cielos; porque la sed es en sí misma solo la voluntad de beber, no de tener sed. El impulso de libertad, en la medida en que coincide con el impulso de felicidad, es la esencia de la naturaleza, la esencia del hombre, que no es otra que la naturaleza humana en su distinción del resto de la naturaleza orgánica e

inorgánica. La naturaleza no solo me ha impuesto la necesidad de la sed, también me ha concedido con las herramientas los medios para saciarla, la libertad de la sed, y con esto la libertad de pensar en otras cosas además de la sed; porque quien no tiene agua en su cuerpo, solo tiene agua en su cabeza —el sediento sueña con beber— está enfermo, por así decirlo, de hidrocefalia. En general, satisfacer un impulso significa deshacerse de él, aunque solo momentáneamente.

6. Necesidad y responsabilidad

"Yo quiero". ¿Quién lo negará? Al contrario, ¿quién no admitirá que en esta proposición la voluntad, como el yo, es una voluntad absoluta, absolutamente indeterminada, que solo está determinada por ella misma, es decir, a partir de la nada? Pero no debemos olvidar que esta voluntad es solo pensamiento, que la voluntad real es siempre solo la voluntad de un ser determinado. Lleve a cualquier número de personas a una librería y haga que cada uno elija un libro a su gusto. Todos dirán: quiero; pero uno dirá: quiero esta novela, otro dirá: quiero esta historia de viajes, el tercero: quiero esta obra filosófica; cada uno, sin embargo, a través de la diversidad de su voluntad, solo demostrará la diversidad de su ser, que tiene en verdad de su voluntad, pero no gracias a su voluntad. Si el "yo quiero" fuera igual, indeterminado, libre en todos, el resultado de querer o elegir sería necesariamente nulo; pues con la diferencia de la voluntad también se eliminaría la diferencia del objeto. Pero donde cesa la diferencia del objeto, cesa también el fundamento mismo de la voluntad. Si no hay diferencia entre la liquidez y la sequedad, tampoco hay diferencia entre tener sed y beber y, en consecuencia, no hay razón para querer beber. En resumen, querer significa querer algo,

querer algo más presupone que uno es algo. Entonces quiero esta obra filosófica, porque yo mismo, aunque solo por inclinación y actitud, soy un filósofo; esta novela, porque yo mismo soy un poeta. La determinación de mi ser, sin embargo, no es tan estrecha y limitada como para que esté decidida exclusivamente a leer este libro por el que ahora me he resuelto. No, esta determinación tiene una cierta amplitud, una extensión dentro de la cual yo era libre de elegir este o aquel libro. Solo el género al que pertenece el libro elegido es uno con el género al que pertenece la persona que hace la elección, con su determinación esencial. La razón, la necesidad, que me resuelve por *esta novela*, no es la misma que me determina o me mueve hacia las novelas y los poemas en general. Fueron razones totalmente particulares, no esenciales, *casuales* las que me llevaron a elegir este libro, mientras que la razón que me determina exclusiva o al menos principalmente, para este tipo de lectura, es una de las razones por las que soy este hombre determinado en general.

La teología distinguió —distinguió, digo, porque la teología digna de mención ya no tiene presente, pertenece al pasado— la voluntad de Dios "en la voluntad natural o necesaria y el libre albedrío". "Con la primera Dios quiere lo que no puede no querer, con el otro quiere lo que quizás no quiera o lo que quiera lo contrario. Bajo la primera relación se quiere a sí mismo, bajo la segunda a las cosas creadas". Pero, así como un ser divino no es más que un ser humano pensado en la más absoluta universalidad y abstracción, y por lo tanto sin nombre, oculto, así también la voluntad divina no es más que oculta, sin nombre, pero precisamente por eso la verdadera voluntad del hombre: de hecho, tu voluntad expresa su verdadera voluntad solo

en secreto, bajo la protección y el seno de la autoridad divina. Aplicado al presente caso, esto significa que, en la librería del mundo, decido con una voluntad necesaria o natural por una descripción de viajes, si, como es evidente, mi determinación característica, específica y esencial es el impulso de saber sobre pueblos y países, por una obra filosófica, si es el impulso para pensar, por una obra poética, si es el impulso para el poeta o el arte poético. Tengo que pensar, tengo que hacer poesía, tengo que viajar, aunque sea solo en la mente. Con la misma profundidad y necesidad con la que quiero y amo mi ser y mi esencia, quiero, como amante de los viajes, viajar y por tanto una historia de viaje, como amante de la poesía, la poesía y por tanto un poema. En cambio, es con libre albedrío que elijo o deseo este determinado trabajo, ya que bien podría elegir otro en lugar de este. Solo quiero un poema, a cualquier precio, incluso el más caro, dice el amigo de la poesía; el individuo me es indiferente: ya sea Homero, Milton, Goethe o Schiller, indiferente si es epopeya, drama, tragedia o comedia; solo tengo un reclamo en esta ilimitada necesidad de libros, en esta aburrida soledad en la que me encuentro: debe ser absolutamente un libro de poesía, ya que no puedo ni quiero leer más. La libertad de la voluntad, o más bien lo que induce y, de hecho, autoriza a los hombres a suponer su existencia, lo que produce la representación de la libertad o está en su base, se fundamenta únicamente, como ya se ha dicho, en la diferencia entre el género y sus modos o individuos, es decir entre la motivación o la voluntad incondicional (en efecto, puesto que todo en el mundo es relativo, solo comparativamente incondicionado), insustituible, exhaustiva de mi ser, indistinguible de mí, necesaria, con la que yo quiero el género de un objeto, y la motivación o la voluntad reemplazable

por otras motivaciones y precisamente por lo tanto separable de mí, innecesaria o solo condicionalmente necesaria, en sí misma indiferente, inesencial, con la que elijo este mismo objeto. Eliminar esta diferencia, pretender una y misma necesidad para todo, significa eliminar la diferencia entre chaqueta y camisa, entre camisa y piel, entre cabeza y cola, entre un hueso frontal y el cóccix.

Sin embargo, esta diferencia se elimina igualmente si la libertad de la voluntad se extiende a todas las acciones del hombre sin distinción. "Una acción libre", dicen, "es de tal naturaleza que, a pesar de haber sucedido, también podría haberse omitido, mientras que podría haber sucedido lo contrario. Pero lo que también puede ocurrir a la inversa se dice que es accidental. La accidentalidad, por tanto, pertenece a la acción libre". Ahora, sin embargo, si todavía puedo hacer o dejar de lado una determinada cosa, significa que puedo renunciar a ella sin daño ni pérdida, sin dolor y lucha, que es conmigo en una relación tan aparente y superficial, como la chaqueta con mi cuerpo. Me refiero a la chaqueta, no a la camisa; de hecho, aunque hay muchos hombres, para quienes la chaqueta es más en el fondo que la camisa, porque constituye su única dignidad y distinción, lo contrario también es cierto para la mayoría de ellos, especialmente para el sexo femenino, que con la camisa se acostumbra hasta la modestia y por eso no se la quita, por supuesto frente a los demás, con la misma libertad con la que la lleva. La sensación de libertad, sobre la que tanto se ha hablado y todavía se habla, se extiende por lo tanto solo a la chaqueta, no a la camisa, y mucho menos a la piel del hombre, de hecho, a la chaqueta misma solo en el caso afortunado del que tiene más chaquetas; de hecho, el pobre diablo que solo tiene una chaqueta está unido a ella con los

lazos de la triste necesidad. La singularidad hace que lo fácil sea difícil, el más mínimo vínculo firme, lo que no tiene valor es precioso, accidental, necesario. Debo tener una chaqueta y usarla, porque sin una chaqueta no puedo vivir ni actuar en el mundo civilizado; pero si la chaqueta que llevo es gris, verde o negra, es casual, ya que bien podría no haberme puesto la chaqueta verde que me pongo hoy, sin causarme el más mínimo arrepentimiento, es una cuestión de libertad, porque no estoy atado a esta chaqueta. Pero las cosas son de otra manera, si mi única chaqueta está en la casa de empeños y me veo obligado a quedarme en casa y con eso pierdo una oportunidad favorable, una oportunidad de mejorar mi posición que quizás nunca más vuelva. ¡Qué dependiente e infeliz me siento entonces! El hombre se siente libre y es realmente libre en el sentido habitual de la palabra solo en situaciones y acciones insignificantes, indiferentes, pero no cuando está en juego su interés, su bien o su mal o incluso su ser o no ser, aunque sea un ser o no ser determinado.

En una condición de indeterminación, cuando el hombre, que tiene ante sí una acción crítica, decisiva para el desenlace feliz o infeliz que puede tener, se vuelve a preguntar: ¿qué debo hacer?, es posible, incluso lo contrario de lo que realmente hace; tiene la libertad de engañarse a sí mismo y a los demás acerca de sí mismo, de dejar que los límites de sus habilidades caigan en el pensamiento y, en el pensamiento, decidir a voluntad por una cosa u otra, independientemente del alcance de sus fortalezas. Pero, sin embargo, *actúa* de manera muy diferente a como cree que actúa en condiciones de indecisión; de hecho, en el análisis final, en lo que respecta al punto, sin saberlo, decide solo según lo que se ha definido y decidido durante

mucho tiempo, es decir, según sea un héroe o un debilucho, un hombre liberal o servil, noble o vulgar, destinado a algo o a nada. La duda de la indecisión es libre, pero la decisión necesaria, lo trascendente es en cambio inmanente en mi determinación esencial o de carácter. La duda de si debo hacer algo o su contrario es estar perdido, momentáneamente perdido, engañado, en falso, la resolución de actuar es en cambio mi verdadero ser encontrado, reinstalado, para mi suerte o mi desgracia. En efecto, ninguna acción humana tiene lugar con absoluta necesidad incondicional, porque entre el principio y el final, entre el pensamiento puro y el propósito real, incluso entre la decisión y la acción, una serie de cosas pueden intervenir dentro y fuera de mí; pero cualesquiera que sean los casos que puedan suceder, dadas estas determinadas condiciones, impresiones y circunstancias, con este carácter, este temperamento, este cuerpo, en fin con todo esto tan determinado, no pude decidir y actuar sino como decidí y actué.

A decir verdad, no estoy tan decidido, unilateralmente, exclusivamente, inmutablemente determinado a tal o cual acción como el "fuego que calienta y la piedra que es llevada hacia abajo" [26] si no encuentra ningún apoyo previo, la comparación habitual, ya utilizada por Alejandro de Afrodisia en su interesante ensayo sobre el destino para ilustrar y refutar la eliminación de la libertad de la voluntad humana; de hecho el hombre además de esta inclinación o cualidad que lo determina a una determinada acción tiene otras inclinaciones o cualidades que lo hacen capaz de abstenerse de ella, además de este sentido que lo ata a un objeto también tiene otros sentidos que pueden libe-

[26] AFRODISIA, Alejandro. *Sobre el destino*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 23 (*N. del T.*)

rarlo del despotismo de esta impresión unilateral. Una mujer, que me atrae irresistiblemente con la belleza de su figura y rasgos faciales, puede repelerme irresistiblemente de sí misma de por vida con un aliento apestoso, o viceversa, ser repulsiva como un objeto de los ojos y, en cambio, atraerme al escuchar el simple tono de su voz. ¿Quién conduce a la solución y resolución de esta disputa a favor y en contra del sujeto? El sentido más desarrollado, predominante en mí que define mi ser. Si prevalece el placer de la vista, el oído pierde, aunque sea momentáneamente, su sensibilidad y el olfato su delicadeza. Lo que se aplica a los sentidos externos también se aplica a los sentidos y capacidades internos. En este hombre, por ejemplo, predomina el sentido o tendencia al goce, en eso el impulso de actividad. Pero un impulso alcanza la supremacía, decisiva para la acción, solo a través de la represión de los impulsos y propiedades restantes. Todo hombre quiere gozar y debe gozar, si quiere vivir, porque la respiración ya es goce, goce del aire divino. Pero el impulso del goce tiene su límite, su antagonista en el impulso de la actividad, que, consciente de las *peracti labores jucundi*, después del trabajo un dulce descanso, le impone una medida y un propósito, solo le concede tanta libertad, cuanto es compatible con la vitalidad y libertad del impulso a la actividad. Si el impulso del goce escapa a este vínculo con su opuesto, y reclama para sí la supremacía o incluso el dominio exclusivo, marca al hombre con el signo desfigurador y servil de la concupiscencia, y la determinación por el placer se resuelve en la negación de la libertad, que es precisamente de la libertad del dominio exclusivo, despótico, del impulso del goce, o de la capacidad de ser determinado por otros impulsos. Si ningún otro impulso está presente en mí, y en general nada más que el impulso del goce, es comprensible que no tenga ni la voluntad ni la fuerza para resistirlo. La libertad de la

voluntad es poder, posesión, capital. Solo puedo remediar el mal de un impulso monárquico si soy capaz de contrastarlo con otro bien, si además de las sumas que me cuesta su satisfacción, todavía tengo un tesoro en custodia.

Pero si un hombre es tan indefenso e inexperto que un impulso, una cualidad, reprime a todos los demás, de hecho, es reprimido, pero no aniquilado y, por lo tanto, siempre está listo, tan pronto como se presenta la oportunidad, para levantarse contra su opresor, para protestar, si no realmente con hechos, al menos con palabras, contra su dominación violenta. Esta protesta, este agravio lleno de reproches, de un impulso reprimido contra su represión, es conciencia. Eres indigno, se grita a sí mismo el buscador de placeres, tan pronto como despierta en él la conciencia del impulso a la actividad. Dada la extraordinaria movilidad y determinabilidad del hombre, también puede suceder, y muchas veces sucede de hecho, que un impacto externo, un hecho impresionante, quizás solo un cambio de lugar sea suficiente para transformar estos reproches de conciencia en actos revolucionarios, para liberar y poner en actividad estos impulsos y cualidades hasta ahora reprimidos real o solo aparentemente, para gran sorpresa y confusión de quienes con desdén prefieren no verlos.

El hombre cambia, sin duda, dentro de límites insuperables, que sin embargo deben distinguirse claramente de los límites arbitrarios que le imponen la envidia, la manía por la crítica, la pereza y la limitación de los demás. Los hombres, de hecho, en sus juicios sobre los demás toman lo condicionado como incondicionado, lo accidental como necesario, lo transitorio como permanente, por lo que no permiten en absoluto que los demás vayan más allá de los

límites que de una vez por todas se han puesto en la cabeza, les hacen permanecer firmes en las mismas posiciones, en el mismo punto de donde han extraído su juicio despectivo. Tan limitado, tan poco libre es el hombre en sus juicios y no solo en los que se dan oralmente, sin reflexión, sino también en los impresos; ¡sin embargo, es por tales juicios que está determinado a sus acciones hacia los demás! "El hombre es libre", eso está bien, pero solo cuando no está a merced o esclavo de sus prejuicios.

El hombre cambia, forma, desarrolla, de hecho, a menudo desarrolla cualidades, que no solo otros, sino él mismo nunca hubieran sospechado en sí mismos, que contrastan notablemente, aunque quizás solo en apariencia, con todas las cualidades manifiestas hasta ahora. Volver a deshonrar todas las profecías de sus padres, maestros y compañeros, y refutar radicalmente todos los juicios despectivos que se le dan a un hombre de manera definitiva por un determinismo obtuso y pedante. Sin embargo, la concepción y representación limitada, o más bien falsa, de una cosa no elimina todavía la realidad de la cosa misma. Quien pone límites demasiado estrechos al hombre está equivocado; pero quienes empujan estos límites demasiado lejos o incluso hasta el infinito también se equivocan, es decir, caen en la esfera de lo fantástico. La capacidad de cambio y desarrollo del hombre no se extiende más allá de su libertad y viceversa. Como mis acciones libres, mis cambios solo caen dentro, más allá de los límites infranqueables que componen mi ser decidido. Lo que tiene relación con mi determinación genérica o específica, con mi ser característico, no puede hacer o no hacer indistintamente: debe hacerlo. Donde está mi ser, está mi cielo, pero donde comienza el cielo, cesa la libertad de poder hacer o no hacer. Incluso en el cielo de la teología, los bienaventurados

pierden la libertad de ser y de hacer lo contrario de lo que hacen y de lo que son.

"Todo lo que sucede, desde lo más grande hasta lo más pequeño, sucede necesariamente. *Quidquid fit, necessario fit*". ¿Qué significa necesario? Schopenhauer dice con razón:

> [...] ser necesario no puede querer decir otra cosa que seguirse de una razón dada [...] Entonces se evidencia que esto sólo es posible en cuanto es puesta o está presente alguna razón de la cual se sigue. Ser necesario y ser consecuencia de una razón dada son, por tanto, conceptos equivalentes[27].

Sin embargo, en el medio, entre el factor determinante y su consecuencia, me encuentro a mí mismo, este ser, este individuo determinado. Soy el medio por el cual, la causa de una determinada causa se conecta a una determinada consecuencia. Lo que cuenta para mí como razón suficiente para inducirme a actuar no lo es para otro. De hecho, incluso en relación conmigo mismo, lo que cuenta como razón suficiente para esta cualidad mía, este impulso o tendencia mía, es una razón completamente insuficiente, si no impotente, en relación con otra cualidad o impulso mío, y lo que ayer bastaba para despertar en mí pena, rabia, odio o cualquier otra pasión violenta, hoy no es capaz de perturbarme en mi quietud. "Todo lo que pasa, pasa necesariamente"; pero solo ahora, en este momento, en estas condiciones internas y externas. Ayer escribí una carta extremadamente ofensiva a un conocido. En la situación de ayer y con el estado de ánimo que tenía me era imposible escribir de otra manera. Pero lo que era necesario ayer ya no es necesario hoy. No solo no envío la carta, sino que escribo

---

[27] SCHOPENHAUER, Arthur. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Editorial Gredos, 1998, p. 218 (*N. del T.*)

otra, porque hoy la acción, que me había arrastrado a esas expresiones ofensivas, me aparece de otra manera. Favorecida por mi condición y mi estado de ánimo, una de mis locas inclinaciones de ayer encontró una salida, pero hoy he vuelto a dar primacía a otro de mis impulsos, uno mejor y aún más poderoso. Si hubiera muerto ayer, me habría llevado a la tumba una grave injusticia y la habría hecho pesar en la memoria de mis amigos; pero, afortunadamente, hoy he despertado a la vida y junto con la conciencia de lo mal fundadas y necesarias que fueron la emoción y la amargura de ayer.

Pero aun suponiendo que una acción fuera necesaria, subjetiva y objetivamente, es decir, dadas estas determinadas condiciones internas y externas, también ésta, una vez realizada, una vez satisfecha la pasión, y las motivaciones que empujaron a realizarla tal vez incluso hayan desaparecido de la conciencia o al menos ya no se sienten en su fuerza original, parece algo accidental. A menudo, el propio autor ya no es capaz de explicárselo a sí mismo, tanto que exclama con asombro: ¿cómo fue posible que yo cometiera tal acción? ¿Cómo pude haber manchado mi honor, que también es tan querido para mí? ¿Cómo pude haber sacrificado mi nobleza a una prostituta, mi bien a una nimiedad?

Solo cuando la acción sale del dominio del agente, cuando ya no se puede asegurar que no ha sucedido, se le aparece al autor en toda su finalidad, se convierte en objeto de horror, vergüenza, arrepentimiento, del deseo de no haberlo hecho. Como cuando nuestros pensamientos están ahora completamente fuera de nuestro poder, cuando se imprimen y por lo tanto parecen irrevocablemente fijos: solo entonces se despierta nuestra conciencia de escritores

y nos damos cuenta para nuestra gran confusión de los defectos y errores cometidos. Si los hombres tenían *antes* de la acción una conciencia, también tienen una conciencia *después* de la acción, esto es una prueba de que donde no hay tiempo, esa es la distinción entre el antes y el después. Si ni siquiera hubiese conciencia, se llevarían a cabo acciones insensatas y criminales, quizás de hecho no se llevaría a cabo ninguna acción, al igual que es incierto que los libros se producirían, si el escritor juzgara la obra que todavía está en el corazón de la composición o simplemente está escrita a mano, de la misma manera en que juzga luego sobre la obra impresa, completamente alejado de ella. La obra que estoy escribiendo llena todo mi espíritu, apela a todo mi conocimiento y poder presentes; con esta obra, creo que, durante su redacción, en el transcurso de los esfuerzos que me cuesta, se decide mi destino, es lo último y más alto que puedo hacer; en ella he dado fondo a mis recursos, en ella he alcanzado "la identidad absoluta de lo subjetivo y lo objetivo, de lo ideal y lo real", es decir, en otras palabras, la perfecta igualdad de capacidad o posibilidad y realidad. Pero tan pronto como la obra ha pasado de la cabeza al papel, y del papel a la forma impresa, esa feliz unidad es reemplazada por el viejo conflicto entre sujeto y objeto, entre ser y pensar, poder y hacer, el paraíso de la creación y el dolor de la crítica. Y es bastante natural; ahora ya no estoy enamorado y perdido en mi obra, ya no estoy atado a ella, ya no soy su esclavo; con la libertad de ella no solo he recuperado la libertad teórica, la libertad de juicio, sino también, aunque quizás solo en mi representación o imaginación, la libertad de hacer, la disponibilidad para otras obras. Y aunque la obra, cuándo y cómo la escribí, fue la necesaria, la suprema, la única expresión de mi espíritu y de mi ser de la que fui capaz, sin embargo, ahora que está fuera y detrás de mí espacial y temporalmente,

parece como algo que escribiría de otra manera y que, en consecuencia, incluso antes podría y debería haber escrito de manera muy diferente, porque identifico mi yo actual, entrenado y sagaz por la experiencia, con mi yo anterior, cambio mi ser y conocer *a posteriori* con datos *a priori*.

Lo que sucede con los escritos también ocurre con las acciones. Incluso si una acción fue inicialmente necesaria, en un momento posterior me parece accidental y también lo es en realidad en relación con mi poder restante, que se despliega en otras acciones futuras, y con mi ser, que no termina en esta acción y en el impulso que le subyace. Esto es especialmente cierto para las acciones que el hombre se reprocha a sí mismo, de las que se arrepiente y que, por lo tanto, le gustaría no haber realizado. Pero quien desea no haber hecho una acción, por eso mismo cree que no pudo haberla hecho. De hecho, en el deseo se dejan de lado las condiciones que lo hacían necesario; el deseo no sabe nada de la necesidad. "La libertad es una cuestión de fe", pero la fe es una cuestión de deseo, de hecho, no es más que un deseo objetivado, realizado en el pensamiento. Quien no desea nada, al menos nada que sobrepase los límites de lo naturalmente posible, real y necesario, ni siquiera cree en nada, al menos nada en el sentido de deseos ilimitados, sobrenaturales, exaltados. Sin embargo, el hombre desea ser libre e incondicional, por eso cree que lo es, porque, o al menos mientras lo desea, de hecho, querer algo no significa otra cosa que eliminar, aunque sea temporalmente, la necesidad de lo contrario de ese algo, como cuando, por ejemplo, quiero beber cuando no hay agua disponible y es necesario padecer la sed.

"La ley presupone libertad; si no hubiera ley, tampoco habría libertad; pero si hay ley, en ella tenemos la garantía

de nuestra libertad". Pero la ley no es en realidad más que un deseo reconocido, garantizado, consagrado por el poder supremo, un deseo cuyo cumplimiento, si es una ley jurídica, se obtiene por la fuerza, y el incumplimiento castigado, por una ley o poder divino o mundano. Así, la ley: "No robarás" o "No matarás" no es otra cosa que el deseo, expresado en forma prescriptiva, de que la vida sea inviolable y la propiedad sagrada: el deseo de que no haya o pueda haber robo y asesinato de cualquier tipo. La ley se limita a transformar este poder en deber, tener o no ser es ser o no desear. Pero lo que debe ser, por eso mismo *puede* ser; lo que deseo, lo represento inmediatamente al mismo tiempo que sea posible. Deseo, dice el hombre como ciudadano particular; quiero, dice en cambio, como legislador investido de poder, no robar: por eso creo que es posible no robar. *Volo, ergo cogito*. Con la ley quiero hacer imposible el robo, es decir creo en la posibilidad de su contrario, creo que el robo es accidental, que el ladrón es libre y puede robar tanto como no robar. Precisamente por eso la ley, en su fe arrogante en la omnipotencia de sus deseos, no requiere del ladrón más que la conciencia de la prohibición de robar, para condenarlo inmediatamente al cabestro, como en los buenos tiempos, que nosotros tomamos aquí como modelo, en los que esto estaba vivo, y así se realizaba *à tout prix*, incluso a costa de una vida humana, el deseo de no ser objeto del robo. No puedo deshacerme del ladrón intrusivo que me rodea, sin eliminar al hombre al mismo tiempo, así que voy rápido: para aniquilar al ladrón, también aniquilo todo lo que tiene relación con él, destruyo al hombre entero, en carne, hueso y sangre.

A la ley no le importa la relación del ladrón con el hombre, ni al hombre le importa la relación de una acción con sus condiciones. Lo que es perjudicial para mi impulso de

felicidad, lo que contradice mi amor por la propiedad, mi amor propio en general, no debe ser ni puede ser. Y esta ley fundamental del amor propio humano se aplica no solo al hombre, sino también a la naturaleza, no solo a los ladrones y asesinos, sino a todas las cosas y seres que causan al hombre sufrimiento, daño y males en general, escrúpulos y formalidades legales, simplemente como consecuencia del imperativo filosófico del impulso de felicidad. Si aplasto una pulga porque me ha picado, por eso niego la necesidad de su existencia; el desgarro de la relación orgánica que la une a sí misma y al resto del mundo; solo reparo el aguijón, como el jurista o moralista en el hombre que roba solo advierte el robo, este aguijón en el corazón del amor a uno mismo y a la propiedad. En conclusión, la pulga pica, pero no debe picar, al menos no a mí. La picadura de la pulga es un crimen de traición contra el deseo humano de felicidad. Pero la pulga no puede picar sin ser, por lo tanto, no debe ser, es decir, debe morir[28]. Si mi sentencia de muerte concierne solo a esta pulga, esto se explica solo por el hecho de que no puedo aniquilarlas a todas a la vez, matando a toda la raza, aunque con mucho gusto lo haría, para deshacerme de estos molestos insectos de una vez por todas, y al mismo tiempo, del mismo modo que el estado quiere ejecutar al delincuente, pero desafortunadamente no puede hacerlo con todos los futuros delincuentes.

Todo mal, aunque sea solo una picadura de pulga, hiere al hombre, le irrita, le falta al respeto, lo enoja, por lo tanto,

---

[28] Algunos indios comen piojos. Cuando se le preguntó a uno de ellos por qué se los comía, respondió que lo hacía "porque lo mordieron y ayudaba a su sentido de la venganza morderlos también" KANE, Paul. *Wanderungen unter den Indianern Nordamerikas*. Leipzig: Heinrich Matthes, 1862, p. 86 (*Nota de Feuerbach*).

lo induce, al menos en el momento de la irritación, a postular una causa correspondiente al efecto, por lo tanto, un mal ser, una mala voluntad como la causa del mal sufrido. Si la causa es necesaria, el efecto, el mal, también es necesario; pero contra esta necesidad se levanta el impulso de felicidad ofendido, el deseo de liberarse del mal. Colocar el libre albedrío en la cima o al principio del mundo tiene, por tanto, un sentido y un significado correctos solo si el final del cántico, es decir, del cántico de alabanza al creador, es la libertad del hombre de todos los males, el mal físico, la muerte en primer lugar, que entró en el mundo solo por la envidia del diablo, y el mal moral, el pecado, no por una razón necesaria (ya que Adán no podía pecar), sino solo a través de un bribón[29]; si en consecuencia la causa última del mal le da al hombre la libertad, o más bien en este caso el derecho, de devolver mal por mal, quizás solo con improperios, de procurar satisfacción por su indignación y dolor por el mal del mundo con acentos despectivos y maldiciones en la dirección del malhechor: " *¡O veteratorem nequissimum!* ¡Oh diablo infame!", exclama el cristiano, "malvado y maldito Ahrimán" dice el persa por su parte.

Hay hombres para los que no hay mayor placer que satisfacer su propia manía de criticar, y que, por tanto, para no renunciar al asunto de este placer, atribuyen a la culpa de los demás dolores y sufrimientos incluso completamente inocentes. De hecho, todo hombre, cuando está enojado, indignado o incluso simplemente mal dispuesto,

---

[29] "Con su temeridad", se dice expresamente en el conocido *Theatrum Diabolorum* de 1569, "los demonios —instigadores del pecado original del hombre— se han apartado del supremo y único bien", etc. Y esta temeridad diabólica es el principio de la teología ortodoxa (*Nota de Feuerbach*).

se inclina a hacer de la criatura que encuentra desagradable el creador de sí mismo, la causa de sí mismo. Y cuanto más apegado está el hombre a sí mismo, menos libre es, más conscientemente imputa al libre albedrío lo necesario, involuntario, inevitable. La gente común incluso aplica su teoría de la imputación a defectos físicos externos, reprochando al jorobado su joroba. Además, así como el hombre cobra a otros, a menudo incluso a sí mismo, por la melancolía u otras razones psicológicas, por males y defectos inocentes, también atribuye a su propio mérito, a menudo también al mérito de los demás, bienes y méritos: estatura física, fuerza, belleza, salud, fecundidad, de las que ni él ni los demás son responsables, se jacta de ellas como si fueran sus propias acciones: prueba clara de que el alma inmortal se distingue de su cuerpo mortal en la muerte, pero no en la vida, y que su sentimiento de sí mismo y de la libertad también se extiende a cosas que no tienen absolutamente nada que ver con la libertad.

Kant y después Schopenhauer, para reconciliar el carácter determinado y necesario de la acción humana, reconocida por ellos, con "el hecho de la conciencia de que nos sentimos *responsables*, *imputables* de lo que hacemos", que por lo tanto podríamos haber omitido también lo que hemos hecho, recurren a la distinción entre "el carácter empírico y el carácter inteligible del hombre", es decir, entre fenómeno y esencia[30]. En consecuencia, la voluntad o el hombre ligado a las leyes de la experiencia, a las formas del fenómeno, al espacio, al tiempo y a la causalidad, está necesariamente determinado de cierta manera; pero el

[30] *Cfr.* KANT, Immanuel. *Op. Cit.*, 2011, pp. 47-54; SCHOPENHAUER, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética.* México: Siglo XXI Editores, 2002, p. 126 (*N. del T.*)

hombre o la voluntad en sí, suprasensible, extratemporal, es libre, es más, es autor de ese mismo carácter empírico, que en el ámbito fenoménico está determinado de cierta manera y no puede actuar de manera diferente a como actúa. Pero este libre albedrío no es más que una tautología vacía de la cosa en sí, con él nada se afirma más que la voluntad pensada libre de todas las determinaciones y condiciones del ser humano real, y por tanto de todas las negaciones o limitaciones de la libertad, es algo gratuito. Si la experiencia, como afirma Kant, no proporciona ninguna prueba de la existencia de la libertad, y de hecho es absolutamente incapaz de darla, porque en la experiencia todo está conectado de acuerdo con las relaciones necesarias, entonces la libertad es solo mi pensamiento, y de hecho un pensamiento, que no se relaciona con mis pensamientos restantes, y por lo tanto, haciendo esa distinción, no afirmo nada más que esto: según la experiencia debo negar al hombre la libertad, pero para poder explicarme la responsabilidad, la imputabilidad, pienso libremente.

Schopenhauer reporta sin duda la responsabilidad del actuar al ser, ya que "*operari sequitur ese*", el actuar depende del ser, el hombre actúa de una forma u otra según el carácter que tenga. La responsabilidad, por lo tanto, solo se relaciona aparentemente con actuar, en realidad con el ser, por lo tanto, sostengo, mi ser y mi esencia es solo un mérito o una falta de mi libre albedrío, por lo que ya he pensado y querido antes que existiera antes de mi aparición y encarnación empíricas. Este sobrenaturalismo, de hecho, una teoría fantástica de la imputación, se encuentra, sin embargo, en el contraste más llamativo con el hecho que quiere explicar. El hombre se siente responsable de lo que los demás también, al menos mientras estén en sus sentidos, lo consideran el único responsable: por lo que hace,

pero no por lo que es. Quien mató *es* en verdad un asesino, pero este *ser* lingüístico no agota mi ser real, ya que es solo una expresión de esa acción mía. Mi ser es mi relación conmigo mismo, mi actuación es mi relación con los demás; pero en realidad a los demás solo les importa, lo que recae solo en el ámbito de la responsabilidad, lo que soy para ellos, es decir, lo que hago, no lo que soy para mí. Pero ahora ser es ser para sí mismo; el ser es silencioso, sin pretensiones, recogido en sí mismo, satisfecho en sí mismo; cuando actúa de otra forma es afable y conversador, hace ruido para alegría o molestia de los demás. Es cierto que uno puede molestar a los demás con su simple ser, y, de hecho, por el mero hecho de vivir más de lo que ellos pensaban y deseaban, ser culpable de un crimen capital ante el foro de su egoísmo, juzgar en su propio caso; pero solo porque este ser está en contraste con su amor propio, contraste en el que el hombre, sin embargo, surge solo con sus acciones. Por no hablar de mi ser, no soy y no me siento responsable ni siquiera de ese hacer que es inseparable de mi ser, que permanece dentro de sus confines, pero solo de aquellas acciones a través de las cuales intervengo en la esfera de los demás, cuando les hago mal, en fin, cuando lesiono su impulso de felicidad. Solo el impulso de felicidad es el vínculo entre la necesidad y la libertad, o la no necesidad, de las acciones humanas. Solo para protegerse tanto como sea posible del peligro de violaciones a su vida y propiedad, los hombres han establecido penas no solo para acciones dictadas por una voluntad o propósito maligno, desde el *animus nocendi* o *dolus*, sino también por las acciones de la culpa, es decir, por acciones realizadas por pura "ignorancia o irreflexión", que son perjudiciales para los demás sin quererlo, más allá de la intención; en consecuencia, dado que la pena presupone una ley, a todos se les impone

la obligación de evitar todo aquello por lo que uno puede convertirse en causa de delitos aun sin intención.

> Subjetivamente, una ilícita determinación de la voluntad, en el sentido de que la persona, si bien no haya dado lugar al crimen como objetivo de su voluntad, sin embargo, 1) pueda haber sido, sin intención, causa del crimen, por contrariar su obligación conocida de evitarlo (deber de diligencia, cuidado, *diligentia*); 2) como también por haber hecho u omitido arbitrariamente algo que se encuentre conectado causalmente con el origen de la lesión jurídica, y habiendo sido a este respecto consciente de esta conexión, o habiendo debido serlo en razón de la diligencia debida[31].

El transgresor de este precepto es acusado de "falta de reflexión". Pero ¿no llegamos así al límite de la diferencia entre lo voluntario y lo involuntario, lo responsable y lo irresponsable? ¿Qué importancia tiene para el impulso de felicidad esta diferencia? El hombre a menudo asume por igual, en su mente y en su conciencia, acciones maliciosas o negligentes, incluso acciones que no pueden imputarse ni al *dolus* ni a la *culpa*, simplemente porque lo han arrojado a él o a otros a la ruina. Después de que ha tenido lugar una acción fatal o punible, siempre surge el deseo de que no haya ocurrido y, por lo tanto, el pensamiento o la creencia en la posibilidad de su contrario. ¡Cuán a menudo no nos culpamos por acciones en el pasado, que bien podríamos no haber hecho si solo se nos hubiera permitido ver las cosas como las vemos ahora! "¡Ah, si lo hubiéramos pensado! Pero luego, desafortunadamente, no pude pensarlo.

[31] FEUERBACH, Anselm. *Tratado de derecho penal común vigente en Alemania.* Buenos Aires: Editorial Hammurabi, 1989, p. 83 (*N. del T.*)

Lo que Kant denominó carácter o voluntad inteligible, distinguiéndolo de lo empírico, en la filosofía posterior, en particular hegeliana, tomó el nombre de voluntad universal o de hombre en oposición al individuo. El autor de este trabajo también recurrió a esta distinción, para conciliar la necesidad con la imputabilidad, cuando aún se encontraba en las posiciones de esa filosofía, al menos en lo que respecta a la forma de entender la relación de lo universal con lo individual. Así, en una nota de mi *Leibniz* que apareció en 1837, leemos:

> La acción única como tal no es necesaria, pero en su contenido, en su significado, en su esencia es necesaria de mi parte, como individuo que tiene un determinado ser. Pero ahora no soy solo un hombre determinado, sino también un *hombre en general* en una forma determinada, individual [...] En relación a mí como hombre en general, es decir, en la medida en que las cualidades universales del hombre están presentes en mí, al menos como conciencia y disposición, mi acción no es necesaria —hombres diferentes, en quienes las cualidades, que existen en mí solo como disposiciones, se han desarrollado realmente, en el mismo caso habrían actuado de manera diferente y mejor que yo— en relación a mí en cambio, como hombre que tiene una forma específica y unos límites muy precisos, en relación a mi ser determinado es necesaria[32].

Por otro lado, esta distinción excede con mucho el alcance de la filosofía hegeliana; tiene su origen en el antiquísimo conflicto del nominalismo y el realismo y llega a los límites extremos de la razón y el lenguaje humanos; no

[32] *Cfr.* FEUERBACH, Ludwig. „Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie. Zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte" en: *Sämtliche Werke IV*. Stuttgart: Frommann Verlag, 1959, p. 272 (*N. del T.*)

es solo una distinción lógica o metafísica, sino también psicológica; y es también la base de la teoría de la imputación del hombre o de la gente corriente, es decir, sin educación. La razón de esto no es otra que la igualdad de la esencia o naturaleza de los hombres a pesar de sus diferencias individuales. Lo que hago o no hago, eso piensa el hombre común —pero por supuesto solo sobre la base del impulso de felicidad, solo si es el bien y la sangre del hombre—, el hombre en general, también el otro, como yo, puede o no puede hacerlo. Yo, Fulano, no robo, pero Mengano sí; pero él es un hombre como yo, así que puede y debe, como yo, no robar. El robo no es una acción necesaria de la naturaleza humana, de lo contrario yo tendría que robar también, por lo tanto, el robo tiene su base solo en la voluntad, y, de hecho, para determinar esta última aún más de cerca, en la voluntad contingente de este individuo. Cuando ignoro la razón de una cosa, le doy la responsabilidad a la voluntad; lo que es un defecto de mi razón, lo atribuyo a la falta de la voluntad del otro, y muchas veces también de la mía. Como en mi cabeza no encuentro ninguna relación entre el hombre y el ladrón, la encuentro fuera de mí en la soga de la que el ladrón cuelga en la horca; como el hombre mismo no es un criminal, llego a la conclusión de que el criminal no es un hombre en absoluto, por lo que estoy plenamente autorizado a negar la existencia de este sinvergüenza, este bruto, al que ya he negado la humanidad. "Actuar es una consecuencia del ser": en este caso esto significa que al robo le sigue el ahorcamiento; de hecho, puedo eliminar el robo solo si elimino el ser del ladrón.

7. El individuo como organismo

Afortunadamente, sin embargo, también existe otro vínculo entre el hombre y el criminal más allá de la soga

del verdugo. Este vínculo es —¡Oh, almas celestiales horrorizadas!— el sensualismo o el materialismo. Pero, ay, no el materialismo criminal, el único que hasta ahora su filosofía subordinada al Estado y a la Iglesia ha reconocido, de hecho ha demostrado ser verdadero y racional, no el materialismo bárbaro, que aniquila al hombre en el más acá para luego recompensar su alma inmortal en un más allá fantástico con un reino celestial de alegría; sino el materialismo que, no por deber claro (clamor a la inmoralidad), y ni siquiera partiendo de la Idea de la *Lógica* hegeliana (por ilógica que te parezca), no, solo por el puro placer sensual del amor y la vida del hombre en su ser, el hombre real, sensible, individual: sensualismo e individualismo de hecho, son uno. La razón o filosofía separada de los sentidos, que niega la verdad de los sentidos, no solo no sabe nada de la individualidad por sí misma, sino que la odia a muerte como su oponente natural, como lo demuestra suficientemente la filosofía de Kant, de Fichte y de Hegel. Solo a través de los sentidos sé que otros seres, otros hombres, también existen fuera de mí; que soy un individuo distinto de ellos, como ellos lo son de mí. Pero esta individualidad mía no se extiende solo a las cualidades y características, a través de las cuales, de manera evidente, me distingo de los demás, sino también a las cualidades que yo, distinguiéndolas de las primeras, considero comunes y entiendo en el concepto general de hombre. No soy un individuo hasta ahora y nada más, por lo que mis cualidades individuales tendrían su límite en las comunes, sin tocarlas ni contaminarlas; no, la individualidad es indivisibilidad, unidad, totalidad, infinitud; estoy en todas partes, absolutamente, desde los pies hasta las puntas del cabello, desde el primero hasta el último átomo, siendo individual. "No soy un hombre en general en cierta forma", soy un hombre solo como este hombre absolutamente decidido; ser hombre y

ser ese individuo son aspectos que en mí son totalmente indistinguibles. Me siento, quiero, pienso como tú; pero no pienso con tu razón ni con una razón común, sino con la mía, que está en esta cabeza que tengo. Quiero, pero de nuevo no con tu voluntad o con una voluntad general, sino con la mía, que se realiza a través de estos músculos míos; y como tú siento dolor por la injusticia sufrida o cometida, pero no con la conciencia del hombre en general, sino con una conciencia que siempre es la mía, de la misma manera que la sangre de mis venas es mi propia sangre individual. Incluso si siento, pienso, quiero lo mismo que el otro, es lo mismo solo para el pensamiento, mientras que en realidad no es posible que sea exactamente lo mismo, como tampoco es posible que yo ocupe el mismo espacio y respire lo mismo que el otro. En el pensamiento no puedo distinguir este espacio de aquél, ni el aire que respiro del aire del otro; pero precisamente allí, donde la distinción desaparece para el pensamiento, comienza esa distinción que es el origen de la vida, el origen de la individualidad. El individuo es intraducible, inimitable —salvo en apariencia o por determinadas particularidades— incomprensible, indefinible; es solo un objeto de conocimiento sensible, inmediato e intuitivo. Aunque toda la información que nos dan los sentidos sobre las cosas que están fuera de nosotros, el sol, la luna, las estrellas, fueran apariencias y engaños, esto también es cierto: la verdad de la vida, la verdad de la individualidad, se basa únicamente en la verdad de los sentidos. La vida de la vida es el amor; pero el amor, aunque no sea "la fuente de toda certeza, y de toda verdad, y de toda

realidad", como afirma Fichte en *La exhortación a la vida bienaventurada*[33], porque no tiene fundamento ni objeto, ciertamente es la fuente de la certeza, la verdad y la realidad del individuo. El pensamiento distingue al género del individuo; la vida, en cambio, el amor, hace de estos términos distintos en el pensamiento una unidad indistinguible, del "ser absoluto" individual, que precisamente, por tanto, solo puede estar vivo o muerto, ser o no ser. "Ser o no ser; he aquí el problema". Pero este problema solo se resuelve con la razón fundada en la verdad de los sentidos, en la verdad del amor.

De todos los sentidos que atestiguan la verdad de la individualidad, es preferentemente el sentido del gusto el que no ha impugnado el derecho a la individualidad, como lo demuestra la afirmación universalmente aceptada de que los gustos no se pueden discutir suficientemente. Por otra parte, la individualidad no se prueba exclusivamente, como solemos imaginar, en la diversidad de sensaciones y juicios sobre un mismo objeto, sino también cuando en mis sensaciones y juicios estoy de acuerdo con los demás, de la misma manera que no estoy de acuerdo. Me siento y no me afirmo como individuo exclusivamente en los puñetazos de la hostilidad, sino también en el apretón de manos de la amistad. Pero aquí y ahora es solo la diferencia tal como se expresa en esa declaración. Sin embargo, el gusto tiene y reclama por sí mismo una validez general, no diferente de los otros sentidos. Al respecto Mencio, el mayor filósofo chino después de Confucio, dice:

[33] FICHTE. Johann Gottlieb. *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*. Madrid: Editorial Tecnos, 1995, p. 176 (*N. del T.*)

> Y-ya, un funcionario de Thsi en la época del príncipe Wen-gong, un famoso genio culinario, supo descubrir lo que generalmente agrada al paladar. Si, mientras aplicaba su órgano del gusto a la comida, este órgano hubiera sido diferente por naturaleza al de otros hombres, así como es diferente al de los perros y caballos, que no son de nuestra propia especie, ¿cómo podrían entonces haberlo hecho? ¿Todos los hombres del reino están de acuerdo con Y-ya en cuestiones de gusto? Por tanto, todos tienen necesariamente los mismos gustos que Y-ya, en lo que se refiere a los placeres del paladar, debido a que el sentido del gusto es similar en todos los hombres.

Por lo tanto, todos creen que lo que encuentran sabroso y bien aceptado debe necesariamente resultar sabroso y bien aceptado por los demás, y cuando la experiencia contradice esta suposición, la razón no se explica en absoluto. En efecto, el hombre que no ve más allá de sí mismo, que deduce de sus necesidades las de los demás acríticamente y sin hacer distinciones, aplica la *compelle intrare* ("obligarlos a entrar") de la Iglesia "de la que no hay salvación" ni siquiera en el esófago, pues nos obliga a comer y de hecho no solo con oraciones molestas, sino también con castigos dolorosos: como suelen hacer los padres con sus hijos, los educadores con sus alumnos, y luego imputan la repugnancia a la mala voluntad o al capricho, por ser incomprensible para ellos, hacia un alimento que tal vez sea su favorito. Sin embargo, hay personas que se hinchan por haber ingerido algunas cerezas o grosellas; individuos a quienes el postre les provoca vómito, como lo dice Zimmermann en su trabajo sobre la experiencia en el arte médico[34]; individuos que, como el doctor Pietro d'Abano, tienen tal aversión a la leche, que el mero hecho de ver que la beban les

[34] *Cfr.* ZIMMERMANN, Johann Georg. *Von der Erfahrung in der Arzneikunst*. Zürich: Heidegger und Compagnie, 1763-1764 (*N. del T.*)

produce dolor de estómago, como cuenta Bayle en su *Diccionario*[35]; individuos que no pueden ni siquiera comer ni tolerar el querido pan consagrado, como Bayle todavía informa en sus *Noticias del ámbito de las ciencias* sobre dos personas, un hombre y una mujer[36]. ¡Qué diferencias, qué particularidades no se encuentran por otra parte en el campo de los otros sentidos! ¿Quién podría pensar que hay hombres para quienes "el mero toque de una tela de seda o incluso un melocotón es insoportable", hombres que se ven reducidos por los sonidos más dulces a un estado de agitación insoportable, hombres que no pueden ver un grillo sin caer en un desmayo, hombres en quienes el agradable olor "de la rosa, el clavel y otras flores perfumadas comunes actúa como un veneno narcótico"?

El filósofo chino tiene razón; en comparación o en oposición a perros y caballos, y en general a seres distintos del ser humano, las diferencias entre individuos humanos desaparecen, de la misma forma que para nosotros desaparecen las diferencias entre individuos animales pertenecientes a una misma especie o género, especialmente en los grados inferiores del reino animal, aunque al considerarlo más de cerca, incluso los individuos animales de las clases inferiores, los insectos, por ejemplo, a menudo resultan ser muy diferentes. Solo en relación con ellos mismos los individuos humanos son infinitamente, esencialmente diferentes entre sí, esencialmente, porque con la eliminación de su diversidad se suprime la esencia misma de su individualidad. Pero el hombre atribuye a su propio mérito las cuali-

---

[35] *Cfr.* BAYLE, Pierre. *Diccionario histórico y crítico.* Barcelona: Círculo de Lectores, 1996 (*N. del T.*)
[36] BAYLE, Pierre. *Œuvres diverses I.* Hildesheim: G. Olms, 1964, p. 755 (*N. del T.*)

dades por las que se distingue ventajosamente de los demás, sus virtudes, y responsabiliza a los demás de las cualidades negativas contrarias que ellos poseen.

Lo que un ser es, también lo quiere ser. Lo que soy por naturaleza, aunque no por esto desde que nací —porque no hay héroes en pañales excepto en la mitología— también lo soy por mi voluntad, desde el fondo de mi corazón, con todas mis fuerzas. Mi ser no es consecuencia de mi voluntad, pero mi voluntad es consecuencia de mi ser: ya que existo antes de querer, y puedo ser sin querer, pero no querer sin ser. Pero cuando se trata de mi ser, no lo distingo de mí mismo, y precisamente por eso no lo siento como algo que me pueda forzar o me haga violencia (como sucedería si fuera distinto de mí), lo considero una cuestión de voluntad, ya que respeto que su opuesto es una cuestión de no voluntad. En efecto, dado que la voluntad no es otra cosa que el ser del hombre en la medida en que es consciente y activo hacia el exterior, y el hombre en cambio no sabe nada del ser detrás de su conciencia, excepto lo que con la voluntad se le aparece a la conciencia, el hombre acaba *anteponiendo* la voluntad a su ser, hace que el *a priori* de ésta, de su individuo, sea ley para los demás, y les impone su ser como deber ser. "Yo soy santo, por lo tanto, tú también debes ser santo". El deber presupone el ser; el deber es solo un ser identificado con el género —aunque con un género específico, el de los judíos, los romanos, los griegos, los alemanes—, elevado a una entidad universal, participando de otros, posibles para ellos, reales para mí. Digamos que yo soy la buena y providente cabeza de familia del derecho romano: bueno, tú también debes y puedes serlo, y si no lo eres, eres justamente castigado por haber "descuidado las sencillas, prudentes y buenas costumbres que la gente humilde se preocupa por observar", como

dice un comentario sobre el sistema penal del emperador Carlos V. Si yo estoy alegre, le dice el marido a su esposa de acuerdo con la ley hindú, tú también debes estar alegre, si yo estoy triste, tú también debes estar triste; de hecho, cuando yo esté muerto, tú también debes estar muerta; pero mientras yo lo estoy por necesidad, tú debes estarlo por voluntad[37]. Soy un buen luterano, así que tú también debes serlo, porque "quiero que mis súbditos en materia de religión piensen como yo", dijo el elector Augusto de Sajonia al emperador Maximiliano II. Tengo coraje y soy valiente, así que tú también debes ser valiente; y si no es así, es culpa tuya: eres un cobarde únicamente porque no quieres tener coraje y ser valiente. De este modo, el hombre llega a prescribir virtudes indiscutiblemente físicas a los demás y a reprocharles si carecen de ellas. En Atenas, por ejemplo, la cobardía era un delito público según las leyes de Solón.

> También existen —dice Esquines en su discurso contra Ctesifonte— cargos por cobardía, aunque cabe preguntarse por qué hay cargos también por naturaleza (*φύσεως*), es decir, de calidad natural. Pero ¿por qué hay alguno? Para que todos, temiendo los castigos de la ley más que sus enemigos, luchen por el país con el mayor valor posible.

Los antiguos alemanes indudablemente ahogaron a los cobardes y débiles en los pantanos, y los antiguos espartanos procedieron aún más radicalmente: arrojaron niños débiles y enfermizos, inútiles para el Estado, a un pozo en

[37] La palabra sánscrita *sati* se refiere al rito o acto (*sati* o *suttee*) en el cual una mujer se inmola en la pira funeraria del recién fallecido marido, o al sujeto (en la mayoría de los casos una mujer) que ejecuta la acción de inmolarse. La práctica del *sati* en la India estuvo vigente hasta su abolición en 1829. No obstante, se han reportado casos de *sati* efectuados en la clandestinidad en la India contemporánea (*N. del T.*)

el monte Taigeto; una verdadera monstruosidad a los ojos de los Estados y los juristas cristianos, que trabajan con todo celo por los derechos de los niños en el útero, escriben tratados eruditos *de jure embryonum*, pero solo para matar de hambre sin escrúpulos a hombres adultos o colgarlos en una horca para el robo de algunos florines.

Ahora, sin embargo, si el hombre reprocha a los demás, les echa la culpa de la falta de cualidades que, por admisión general, tienen un fundamento físico, si es que también reprocha esa misma falta de sí mismo, interiorizando, cuando se siente desatendido y abandonado, el juicio condenatorio que otros dan de él: ¡cuánto más valdrá esto de cualidades que evidentemente solo dependen de la voluntad del hombre! En particular, el hombre atribuye la actividad, la laboriosidad, la diligencia a sí mismo como un mérito, y a los demás como una carencia la ausencia de estas cualidades, lo que dependería de la falta de voluntad. Sin embargo, las actividades de diligencia y laboriosidad para un hombre dotado de estas cualidades son una necesidad tan natural como el trabajo lo es para las abejas. Sin embargo, aquí también se aplica la distinción ya hecha entre los diversos tipos de necesidades. De hecho, el hombre no es tan simple y unilateral como la buena abeja obrera; también une en sí las funciones de los zánganos y la reina, es decir, tiene inclinaciones e impulsos contrarios a su laboriosidad, que pueden apoderarse de él hasta el punto de hacerle olvidar, en momentos de debilidad, su trabajo. Pero por muchas que sean las seducciones hacia el placer y hacia la *dolce far niente* a las que se exponga el hombre, en la multiplicidad de sus aspectos y disposiciones, el individuo trabajador nunca podrá volverse holgazán; debe trabajar; y si se conoce en profundidad a sí mismo y a la na-

turaleza, será también tan justo y honesto como para atribuir esta virtud no a su propia voluntad, sino a su propia naturaleza, a su propia conformación individual. Ernst Chladni dice en la "Nota" adherida a la historia de sus descubrimientos acústicos:

> Las restricciones en las que me mantuvieron en la casa paterna no fueron en absoluto necesarias, porque nunca tuve en los primeros años como en los años siguientes propensión al desorden y la inactividad, que, sin embargo, no me atribuyo, pero que considero una consecuencia de mi constitución.

Pero aunque Chladni no atribuye su actividad a su propio mérito, los demás, que disfrutan de los frutos de ella, lo recompensarán con elogios y agradecimientos, y viceversa, despreciarán al holgazán, que trata de justificar su propia necedad con su constitución; de hecho, así como la parte buena de nuestra constitución requiere la intervención activa del hombre, la máxima diligencia, el ejercicio continuo para su conservación, para formarse y perfeccionarse, así el mal presente en ella puede ser eliminado o al menos mitigado mediante la actividad humana. Es una necesidad natural, una necesidad al menos de nuestra constitución terrenal —los cuerpos celestes, se sabe, son una excepción— que comamos y bebamos para nuestro mantenimiento; pero de esto no se deriva la consecuencia —una consecuencia de la cual también se suele extraer un argumento contra las necesidades de las acciones humanas— de que debamos esperar el maná del cielo. Es necesario que a la herida de la arteria radial le siga una hemorragia violenta; pero el sangrado es una consecuencia necesaria solo si se descuida la aplicación de medios hemostáticos. Es necesario que siguiendo una presión unilateral sobre los huesos aún tiernos de un cuerpo infantil estos sufran una cur-

vatura; pero una malformación permanente es una consecuencia necesaria solo si los humanos no se dan cuenta y eliminan las causas de esta curvatura en el momento adecuado. Por eso también es necesario que a partir del menor mal moral, que tiene sus raíces en nuestra constitución, con el tiempo derive un gran e inmutable mal; pero solo es necesario si la cabeza, la nuestra o la ajena, no previene esta consecuencia a tiempo con los remedios adecuados. Nosotros, como hombres adultos maduros, hacemos todos los días la triste experiencia de cuánto dependen nuestros pensamientos, nuestras decisiones, nuestros sentimientos de las condiciones de nuestro organismo, pero al mismo tiempo también la experiencia consoladora de que muchas veces un pequeño movimiento es suficiente para abrir o hacer un pequeño cambio en nuestra forma de vida para liberarnos de los estados de ánimo desesperados, de la cobardía, la ira, el resentimiento, la malevolencia hacia nosotros mismos y nuestro prójimo; por lo tanto, es la experiencia de que a través de nuestros cuerpos no solo somos esclavos, sino también dueños de la naturaleza.

> [...] el espíritu —afirma incluso Descartes— depende tanto del temperamento y de las disposiciones de los órganos del cuerpo, que si es posible hallar algún medio para hacer que los hombres sean más sabios de lo que hasta aquí lo han sido, creo que hay que buscarlos en la medicina [...] y podríamos librarnos de una infinidad de enfermedades, tanto del cuerpo como del espíritu, y hasta quizá de la debilidad que la vejez nos trae, si tuviésemos bastante conocimiento de sus causas y de todos los remedios de que la naturaleza nos ha provisto[38].

¡Totalmente cierto! La libertad del mal —y solo esto es verdaderamente libertad— no es una cualidad inmediata

---

[38] DESCARTES, René. *Discurso del método*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 118 (*N. del T.*)

de la voluntad; no, está condicionada y mediada por el conocimiento y uso de remedios naturales materiales o sensibles.

La sensibilidad es en verdad "la fuente del mal, de los pecados, de los crímenes"; pero no solo nos da los órganos para pecar, también nos da los remedios para el pecado. El filósofo escolástico Ramon Llull se había enamorado perdidamente de una mujer. La adorada desnudó su pecho desfigurado por el cáncer, y Llull convirtió a un Don Juan en un monje. La sensibilidad es fuente de placer, pero también fuente de dolor, sufrimiento, enfermedad, los mejores remedios para el placer desenfrenado. Sensible es el vino embriagador, pero sensible también es el agua que te hace pasar la resaca; la exuberancia y el desenfreno de un Alcibíades es sensible, pero la pobreza de un Foción, despojada de todo, también es sensible; sensible es el pastel de trufas por el que murió el materialista La Mettrie[39], pero también sensibles son los ñoquis de cebada de la sobria dieta espartana; el impulso a la adicción es sensible, pero las náuseas también lo son debido a las consecuencias del vicio; en resumen: sensible es el vicio afeminado, castrador, servil, inactivo de la voluptuosidad, pero también sensible es la gimnasia tonificante, liberadora, agotadora, templadora, fatigosa de la virtud. "La naturaleza se domina obedeciéndola", es decir, la sensibilidad se domina solo por medios sensibles, el cuerpo por medios físicos. El vicio se basa en el cuerpo, pero la virtud y la sabiduría también se basan en el cuerpo. Ya lo dice Sócrates en Jenofonte:

[39] Invitado a un banquete por un diplomático al que había ofrecido sus servicios como médico, Julien Offray de La Mettrie se indigestó en aquella ocasión con un paté preparado con trufas. Esta indigestión fue de tal gravedad que terminó causándole la muerte (*N. del T.*)

> [...] en todos los usos del cuerpo es muy importante tenerlo en las mejores condiciones posibles. Pues incluso en los casos en que parece que su utilidad es mínima, es decir, en el pensar, ¿quién no sabe que también en este caso muchos cometen grandes errores por no tener el cuerpo sano? La falta de memoria, la desmoralización, la irascibilidad, la locura, a menudo debido a la mala salud del cuerpo[40].

El materialismo es el único fundamento sólido de la moralidad.

El hombre tiene indiscutiblemente el poder de vencer el dolor, aunque no todo y solo hasta cierto punto, y también los deseos, inclinaciones y aversiones, que, no reprimidos, terminan conduciendo al vicio o al crimen. Si uno tiene la intención de negarle al hombre este poder o libertad, entonces también debe negarle el poder de liberarse en general de cualquier mal, incluso el más pequeño, que acecha en él, ya sea un *pediculus humanus* o un callo, de hecho, se le negaría también la habilidad misma de elevarse de la debilidad de la quietud a la salud del movimiento; en general, es necesario negar que existe una fuerza curativa de la naturaleza y que en virtud de ella el cuerpo puede recuperarse de cualquier enfermedad, incluso una de poca importancia: ya que de hecho, en ciertas condiciones, incluso el mal más insignificante puede tener resultados fatales. Sin embargo, ni siquiera son raros los casos en los que un cuerpo ya condenado a muerte por el pesimismo de los médicos pasa contra viento y marea, gracias a sus propios medios y fuerzas, al optimismo de la salud. Además, el hombre solo puede vencer una inclinación si aún se encuentra en la etapa en la que se puede vencer, es decir, si

[40] JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates.* Madrid: Editorial Gredos, 1993, p. 147 (*N. del T.*)

se da cuenta de ella a tiempo y adopta los remedios adecuados, no solo espirituales, actuando a través de la representación, sino también materiales, físicos; de hecho, la experiencia enseña que las mejores enseñanzas que damos a los demás, las mejores intenciones que dejamos de concebir, no provocan cambios morales, al menos efectivos y duraderos, si no van acompañadas y apoyadas al mismo tiempo por cambios materiales. Muchos vicios y crímenes ocurren entre personas pobres y sin educación, porque no poseen y, a menudo, ni siquiera conocen, los medios por los cuales esos males pueden prevenirse con éxito. Por ejemplo, los que tienen los medios pueden separarse de una mala esposa incluso sin la intervención del clero y las autoridades civiles, y con un simple aislamiento espacial romper el vínculo causal entre el odio y la acción mortales, mientras que el pobre diablo, con quien comparte la misma habitación una mala esposa, la misma mesa, quizás la misma cama, solo puede desatar el nudo gordiano del vínculo matrimonial con el acto violento de matar.

Un hombre que siempre está atado al mismo lugar recibe siempre las mismas impresiones y precisamente por esta monotonía mortal también permanece invariable e incorregiblemente igual. También puede ser que, sacudido por un sermón contra el “demonio de la resaca”, conciba la mejor de las intenciones; sin embargo, a la vista de la vieja taberna, volverá irresistiblemente al viejo vicio, mientras otro, que cambia de ubicación, junto con la conexión con el antiguo lugar de residencia también rompe el vínculo con

los viejos hábitos, siempre que estos no se hayan convertido ya en una segunda naturaleza[41]. En resumen, la voluntad no puede hacer nada sin la ayuda de medios materiales y físicos, la moralidad no puede hacer nada sin gimnasia y dietética. ¡Cuántas faltas morales se derivan únicamente de errores dietéticos! "El noble veneciano Ludovico Cornelio", leemos en el texto *Tipos de medicina moral* de 1685 de Placcius "atestigua por propia experiencia qué fuerza poco común le ha dado la simple moderación en comer y beber con el fin de domesticar y eliminar todos los movimientos desagradables y reprensibles de la mente". ¡Cuán acertado es entonces lo que Garve escribe en su obra sobre Cicerón: "el conocimiento moral de uno mismo está estrechamente relacionado con el conocimiento dietético"[42]! ¡Cuántas enfermedades, no solo físicas, sino también espirituales, morales, no se derivan de la falta de este autoconocimiento corporal! ¡Cuántos malentendidos y malos tratos al prójimo por el maltrato y desconocimiento de lo que está a nuestro lado más que nada, nuestro cuerpo! ¡Cuántos sufrimientos y tormentos del alma por trastornos abdominales! "*Nuestro cuerpo juzga*", se dice de manera singular en la autobiografía de un oscuro predicador evangélico del siglo XVIII, "mi bazo y el miedo que deriva de su oclusión me hace encontrar males donde no los hay y los hace parecer mucho más graves de lo que son... *el bazo enfermo es el moralista más rígido de la tierra*... ya que los trastornos del bazo

[41] La virtud terapéutica moral del cambio de lugar ya ha sido reconocida y alabada por Isidoro, obispo español del siglo VII. En sus *Pensamientos sobre el bien supremo* (1. 2. c. 10, § 7) afirma: "El cambio de localidad tiene a veces la eficacia de un remedio para el alma de los conversos, ya que generalmente con el cambio de lugar también cambia la disposición del espíritu" etc. (*Nota de Feuerbach*).

[42] *Cfr.* GARVE, Christian. *Philosopbische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Plichten*. Breslau: Wilhelm Gottlieb Korn, 1783 (*N. del T.*)

suelen ir acompañados de una conciencia escrupulosa (*conscientia scrupulosa*)". Cuántas acciones, que atribuimos a la mala voluntad, al *dolus*, y que en realidad tienen esta como su causa próxima, se derivan originalmente solo de una *culpa*, de la que hemos sido culpables "por falta de reflexión" sobre la conexión de lo físico con la moral, o muchas veces también por un desconocimiento invencible, al menos desde el punto de vista del individuo y la humanidad, de las leyes o simplemente de las particularidades de nuestro organismo.

Por lo tanto, es justo honrar a los doctores del período de la Reforma, quienes, en armonía con las tesis de *La esencia de la fe según Lutero*[43], y sobre todo con el significado antropológico de la Reforma desarrollado en la conclusión de *La esencia del cristianismo*[44], atribuido al estudio de la anatomía, aunque entendido solo en la forma transmitida por Galeno, un significado no solo médico sino también moral, por lo que lo recomienda encarecidamente a la humanidad y en particular a la juventud estudiosa. El doctor Jacob Milich, amigo de Melanchthon y profesor de anatomía, afirma, por ejemplo:

> Los escritos anatómicos de Galeno deberían estar en manos no solo de los estudiosos de la medicina, sino también de todos los estudiosos de la filosofía; ya que la ciencia de las partes del cuerpo y sus funciones es de hecho una parte eminente

---

[43] *Cfr.* FEUERBACH, Ludwig. "La esencia de la fe según Lutero. Una contribución a *La esencia del cristianismo*" en: *Escritos en torno a* La esencia del cristianismo. Madrid: Editorial Tecnos, 2007, pp. 3-98 (*N. del T.*)

[44] *Cfr.* FEUERBACH, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta, 2009 (*N. del T.*)

de la filosofía, y también nos enseña moralidad y regula nuestras costumbres, ya que nos hace atentos a lo que la naturaleza de cada parte requiere.

El estudio de la anatomía —dice Sebastian Theodor von Windsheim en un discurso pronunciado en la Universidad de Wittenberg— no solo es útil para mantener la salud y ahuyentar enfermedades, sino también para regular nuestras costumbres. Por tanto, rezo y los exhorto a ustedes, jóvenes nobles, a estudiar todos los principios de la anatomía sin distinción; de hecho, es un error si creemos que esta ciencia solo concierne a los médicos. Ciertamente, el médico debe tener un conocimiento más completo de la anatomía de otros hombres; sin embargo, es necesario que todos los hombres conozcan al menos hasta cierto punto la estructura de su cuerpo. Pensemos, por ejemplo, en cómo es necesario que la moral sepa la diferencia entre el conocimiento y los movimientos de la voluntad o del corazón, y al mismo tiempo los órganos de locomoción. Pero de esto no se puede saber nada si no se conocen los miembros del cuerpo humano.

El conocimiento —dice siempre el mismo médico en otro discurso— brilla en el cerebro, las llamas de los deseos arden en el corazón; los nervios, en cambio, están predispuestos a poner en movimiento las extremidades externas. Así brilla en el cerebro de David el conocimiento de la ley: no cometas adulterio; pero el corazón ardiente, que se coloca en otra posición, no obedece, sino que se opone como un tirano, de modo que el verdadero conocimiento permanece allí, mientras que aquí arden los deseos conflictivos. Sin embargo, en el cerebro, el senado conserva el poder de ordenar a los nervios que no obedezcan al tirano y, por lo tanto, evitar que las manos toquen a la mujer ajena. De esto se puede ver cuán irrazonables son quienes tratan la libertad de la voluntad sin distinguir las fuerzas y poderes del alma. Por otro lado, estas diferencias no se pueden reconocer si desde la anatomía no se aprende a conocer la diversidad de los miembros y sus respectivas funciones... La anatomía también tiene el mérito de enseñarnos cuán

> frágiles son los órganos del cuerpo humano en los que es la fuente de la vida y se realizan las actividades más importantes, nutrición, sensaciones, locomoción, memoria y pensamiento. ¡Qué blando es el cerebro! sin embargo, es el hogar de la mayoría de las actividades y las más maravillosas. Consideremos, por tanto, la fragilidad de las extremidades, para velar por su conservación y adquirir la virtud del autocontrol y la moderación en la alimentación, la bebida, el trabajo y los movimientos de todo tipo. No despreciamos la sentencia de Pablo que nos prescribe honrar el cuerpo.

"Pero si honramos algo", dice Jacob Milich en un discurso sobre *Ars medica*, "con esto mostramos que contiene un bien divino, como ya afirma Aristóteles: lo que es digno de honor, (*τίμιον*) es algo divino".

8. El origen religioso del materialismo alemán

No hay nada más falso que derivar al materialismo alemán del *Sistema de la naturaleza* o incluso del pastel de trufas de La Mettrie. El materialismo alemán tiene un origen religioso; comienza con la Reforma: es fruto del amor de Dios por el hombre, del cual los reformadores vieron la imagen, o más bien la esencia, no en un amor indeterminado, fantástico, sino en el amor más íntimo del hombre, el amor de los padres por sus niños. El predicador y doctor en teología Paulus Eberus, llamado "*Repertorium Philippi,* ya que Melanchthon reflexiona sobre todo lo que emprende con él", dice, por ejemplo, en un discurso sobre el amor paterno:

> Estás seguro de que no es por nada por lo que Dios dispone con el nombre de padre al más dulce de los nombres; que quien ha inculcado (*στοργάς*) tierno amor por los hijos en el corazón de los padres, te abrace también a ti con el (*στοργῇ*) más serio y puro; que él está seriamente afectado por tus males, de hecho, mucho más fuertemente que la mujer cananea

por los sufrimientos de su hija; que te recibe y te trata con la misma ternura con la que el padre recibe a su hijo perdido en el Nuevo Testamento. Debemos pensar en esa historia cada vez que invocamos a Dios con el nombre de padre, o cada vez que vemos a nuestros padres, a nuestras madres jugando amorosamente con sus hijos, alimentándolos, atormentándose por sus sufrimientos o enfermedades, para convencernos de que él nos ama aún más íntimamente y se siente conmovido aún más por nuestro sufrimiento.

Pero ¿no ha dicho también lo mismo el catolicismo, no ha consagrado y divinizado este amor en el misterio de la Trinidad y de la Madre de Dios? Ciertamente lo ha divinizado, pero no lo ha humanizado, de lo contrario lo habría condenado hace tiempo, o más bien no habría introducido el celibato como una institución impía, contraria a la esencia y voluntad de Dios. Solo en el protestantismo lo que en el catolicismo era exclusivamente la imagen teológica o sacramento se convirtió en una esencia antropológica, es decir, real, viva. "Dios es amor"; pero ama solo si ama a su hijo con el mismo corazón, con la misma intimidad y sinceridad con que el hombre ama al hombre, al padre o a la madre. Pero si Dios es padre e hijo —el representante del hombre en y ante Dios, el hombre divino— entonces tú también te conviertes en padre, pero no como un alcahuete, detrás de tu vocación eclesiástica, sino como alguien que es tu igual, que se adapta a tu ser público, a tu sagrado principio y oficio. Solo si tú también eres padre, solo a través de tu propio sentimiento y experiencia, podrás saber qué es el amor paterno celestial. Esta conclusión, esta humanización y realización del amor divino, es obra propia de la Reforma.

El amor que no quiere ser una simple expresión eclesiástica o espiritualista, que no es idéntico al puro acto de

pensamiento (*actus purus*) de los escolásticos medievales y modernos, y precisamente por eso el amor exclusivamente pensado, efectivo, verdadero, el amor humano es esencialmente patológico, es decir, amor que se deja llevar por los sufrimientos materiales y reales de la humanidad. El amor teológico o eclesiástico atormenta, incluso quema el propio cuerpo vivo, para salvar el alma de las llamas del infierno; el amor real, en cambio, cuida el cuerpo del amado de la manera más cariñosa y por el amor del amado a su propio cuerpo. El amor real y fecundo que genera y educa a los hombres, no a los monjes ni a los sacerdotes, no sabe nada del conflicto entre el cuerpo y el alma, nada de una psicología separada o incluso independiente de la anatomía y la fisiología. Y este amor, este Dios, que no solo se preocupa por la salvación de nuestra alma, sino también por nuestro bien y nuestra vida física, que no está presente en la hueste sacerdotal, sino en nuestro cuerpo natural, que no se encarna una sola vez, pero aún se une a nuestra carne y nuestra sangre, realmente se instala en nuestro cerebro y en nuestro corazón, y en el cerebro enciende la luz del conocimiento, en el corazón el fervor de los afectos, al menos de los buenos afectos, similar a él, este Dios es el padre del materialismo.

El materialismo alemán, por tanto, no es un bastardo, fruto de los amores de la ciencia alemana con el espíritu extranjero; es un alemán genuino, que vio la luz ya en la época de la Reforma; de hecho, es incluso un vástago carnal inmediato de Lutero. Paul Lutero, hijo del reformador Martín Lutero, expresa sensatamente y confirma de la manera más persuasiva esta relación genealógica del materialismo con el protestantismo. Es decir, este hijo de Lutero no se convirtió en teólogo, como era de suponer y como en

su tiempo se esperaba, sino en físico, en médico; no un espiritualista, por tanto, sino en un materialista, ya que el médico como tal, como afirma el famoso médico del siglo XVII Caspar Hofmann, no sabe nada del alma. Y de hecho él no se convirtió por sí solo porque, como relata en el comentario a un aforismo de Hipócrates, ya de niño amaba las ciencias naturales, sino también porque su propio padre, que compartía este amor con él, lo animó a que lo hiciera. En el mismo comentario sobre el sexto aforismo de la segunda parte, el protofísico Paul Lutero habla de "las operaciones o acciones del alma racional conectadas al cerebro como operaciones exclusivamente del cerebro": se expresa así, por supuesto, solo como médico, sin perjuicio de la doctrina eclesiástica de la autoexistencia o sustancialidad del alma racional. Por otro lado, es más que natural que el materialismo de los médicos luteranos todavía estuviera completamente vinculado y al servicio de la fe eclesiástica, que su propósito último fuera religioso: el conocimiento de Dios y la comprensión de la doctrina de la Iglesia. Pero es igualmente natural que, tan pronto como la ciencia de la naturaleza, la ciencia en general, se volvió autónoma y perfeccionada, incluso este medio inmaduro e infantil del materialismo, combinado con su opuesto, se convirtiera en un materialismo completo, autónomo, viril; que el alma pensante del Dr. Martín Lutero, transformada en físico, a medida que profundizaba en la naturaleza, en el mundo material y se enamoraba de él —¿qué es en realidad un estudio sin inclinación, sin amor?—, en la medida en que se identificó con el cuerpo, entró en conflicto con la iglesia y su fe; por tanto, ya no hablaba ni actuaba solo como si sus operaciones fueran operaciones del cerebro, sino que se refería a esta expresión en serio, como una amarga verdad.

9. El conflicto de las facultades médicas y filosóficas

Quienes entienden el conflicto entre espiritualismo y materialismo solo como un conflicto de la facultad filosófica, muestran que tienen un horizonte muy limitado. Y decir que, incluso para quienes se interesan exclusivamente por la filosofía, la historia de la filosofía moderna, con el contraste entre el escrito de Samuel Sömmering *Sobre el órgano del alma* y la respuesta que le da Kant[45], ofrece un ejemplo muy elocuente de la imposibilidad de restringir ese conflicto dentro de los muros de la filosofía en sentido estricto, amonestarlos para que cambien de opinión y reconozcan que se trata de un conflicto entre las diferentes facultades del hombre, entre las facultades médicas y filosóficas; que el materialismo, que algunos filósofos escolásticos miopes consideran un monstruo de la edad moderna e imaginan que ya han "golpeado hasta la muerte", ya existe en la tierra desde hace algún tiempo, mientras haya pacientes y médicos, y seguirá existiendo y existirá mientras estén allí; que, por tanto, quien toma en consideración y en el corazón los sufrimientos de la humanidad se convierte necesariamente en materialista, al menos mientras permanezca en la tierra; solo en el cielo de la religión cesa el materialismo de los sufrimientos y las dolencias, si no el de las alegrías y los goces.

Mientras un órgano está sano, su función se ejerce con tanta facilidad y placer que el hombre ni siquiera siente el órgano correspondiente y, en consecuencia, no sabe que depende de las condiciones orgánicas. No siente contrastes ni resistencias, por lo que en el disfrute de esta actividad

---

[45] *Cfr.* KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften. Akademieausgabe XIII.* Berlin: De Gruyter, 1969 (*N. del T.*)

sin trabas la confunde con un acto puro (*actus purus*), incondicional, libre de todo. El filósofo como tal tiene como presupuesto, como punto de vista, el órgano del pensamiento en esta condición sana y normal: el pensamiento feliz, el pensamiento que, sin distraerse con perturbaciones orgánicas, piensa exclusivamente en su objeto, o incluso en él mismo, pero solo en la medida en que se encuentra en esta condición de ausencia de dolor. Si el hombre es interrumpido en esta actividad por su cuerpo, esto no suele suceder por el órgano del pensamiento, sino por otros órganos corporales, que le recuerdan, sin su voluntad, la conexión de su pensamiento con el cuerpo, y por lo tanto reducen el cuerpo en sus ojos a un peso muerto opuesto al pensamiento, contrario al espíritu. El filósofo como tal se aísla —y al menos en el acto de pensar debe aislarse— de todas las ocupaciones y distracciones que son inmediatamente materiales, sensibles; tiene que ver solo con el pensamiento abstraído de los sentidos; por eso hace del pensamiento un ser abstracto, separado del cuerpo, de la materia (*νους χωριστός*) y de lo que es el pensamiento para él, es decir, de una actividad sin órganos, de un ser en sí mismo.

Las actividades espirituales, intangibles para filósofos y psicólogos, y pensadas y consideradas por ellos mismos, se convierten en objeto de patología para el médico. Para él, las condiciones espirituales, por no hablar de las verdaderas enfermedades del espíritu, las condiciones del alma, del juicio, de la conciencia, de la memoria, deben contarse, como condiciones puramente físicas, entre los síntomas de las enfermedades, como se señaló anteriormente. Hipócrates en el aforismo trigésimo primero del segundo libro[46];

---

[46] *Cfr.* HIPPOCRATES. *Volume IV*. London: The Loeb Classical Library, 1953 (*N. del T.*)

sugiere que para él no hay espíritu separado e independiente del cuerpo; más bien, el espíritu es un ser expuesto al dolor y la enfermedad no muy diferente del cuerpo, (*ἡ γνώμη νοσέει*), el espíritu está enfermo, dice Hipócrates en el sexto aforismo del mismo libro. Para él, el sujeto, el sustrato del sentimiento y el pensamiento, no es una unidad, un ser simple, sino un ser compuesto y múltiple. Si el hombre, dice Hipócrates según Galeno, constituyera una unidad, nunca sentiría dolor; en este caso, de hecho, ¿de dónde se originaría el dolor? "Ahora, sin embargo, cuando estamos sintiendo dolor" —dice Galeno, siguiendo la frase de Hipócrates, contra los atomistas materialistas, pero la afirmación podría ser igualmente válida contra los atomistas psicológicos o espiritualistas— "es evidente que nuestra sustancia no es ni simple ni uniforme"[47]. En resumen: para el pensador abstracto, al que solo le importa lo que piensa y cómo lo piensa, ya sea correctamente o no desde un punto de vista lógico, pero no con lo que piensa, pensar es un acto "sin cerebro"; para el médico, en cambio, es una actividad del cerebro. Aristóteles, que, además, hizo importantes observaciones y descubrimientos incluso en el campo de la anatomía, y Galeno, que dominó tan ampliamente y durante tanto tiempo los espíritus precisamente en el campo de la medicina, como el de la filosofía, son los representantes clásicos de esta distinción u oposición, además, de ninguna manera irreconciliable, entre filosofía y medicina. Según Aristóteles, el cerebro es el intestino más frío y sin sangre del cuerpo y, por tanto, no tiene otra función que templar el calor del corazón, que es el asiento y origen de la vida, la sensación y el movimiento: en consecuencia, el hombre, que tiene el corazón más cálido y rico

[47] *Cfr.* GALENO. "De elementis ex Hippocratis" en: *Opera omnia I.* Leipzig: Kühn, 1921, pp. 434-435 (*N. del T.*)

en sangre, también tiene el cerebro más grande en relación con el tamaño de su cuerpo. El famoso médico y filósofo árabe Avicena recurrió a una distinción, afirmando que según Aristóteles la fuerza sensible está enraizada en el corazón, pero se manifiesta en el cerebro; el célebre médico español Valles en su escrito sobre controversias médicas y filosóficas refuta la tesis de Avicena: Aristóteles no atribuyó en absoluto una función de ese tipo al cerebro, sino que le dio solo el significado de un excremento, como demuestra el séptimo capítulo del segundo libro de *De partibus animalium*. Según Galeno, en cambio, el cerebro es el origen de toda sensación y movimiento voluntario, el punto de reunión de todos los sentidos, de todas las representaciones y conceptos, el asiento de la razón, el órgano del pensamiento; las lesiones o trastornos cerebrales en general son, por tanto, causa de enfermedades espirituales, de dolores del alma.

Es muy interesante lo que dijo el citado Caspar Hofmann, muy famoso en su época, en sus *Instituciones médicas* sobre la relación de la medicina con la filosofía.

> Galeno siempre dice: la proporción justa o la conveniente mezcla y conformación del cuerpo es el alma, por supuesto la médica. Le hace a Platón la pregunta: si el alma racional es inmortal, ¿por qué está separada del cuerpo precisamente cuando falta la mezcla y la conformación correctas del cerebro? Respondo por Platón: porque el alma es una forma sumergida en la materia que, mientras dura la vida, utiliza el cuerpo como instrumento. Por eso el médico llama alma, incorrectamente (*κατα χρηστικῶς*), a una mezcla correcta. No como si el alma realmente lo fuera, sino porque, si se mantiene esa relación correcta, el alma también se mantiene; ya que ésta, como inmutable, escapa al concepto médico de naturaleza. Esto es lo que ha dicho a menudo el famoso Philipp Scherb: en las cosas mixtas, la forma no es más que la mezcla

> correcta. Ahora, sin embargo, como el médico no va más allá de lo mixto y resuelve al alma en el mantenimiento de la mezcla, ¿acaso es un delito si define al alma como una mezcla justa, y así la define como médico, no como filósofo?

"He enseñado", afirma Hofmann en otro pasaje, "que el alma de la medicina es muy diferente de la aristotélica, es más, si amamos la verdad, al médico como médico el alma le es desconocida"; y en otros lugares: "el médico como tal no sabe nada del alma".

> Pero no está permitido, se me puede objetar, hablar de un modo como médico, de otro como filósofo y, en consecuencia, afirmar que la verdad filosófica es una cosa, la verdad médica es otra. Respondo que está permitido y que siempre lo será, ya que esto requiere el método y el carácter de la ciencia. Y puedo confirmarlo con un pasaje del famoso Daniel Sennert, en el que enseña que el médico considera las fuerzas del alma de una manera, el filósofo de otra; este último de hecho quiere saber, aquel actuar. Por tanto, el médico no considera tanto las fuerzas del alma que sufren deficiencias, sino los órganos a través de los cuales ejercen sus funciones. Pero las ejercitan, agrego, principalmente a través de su justa mezcla y conformación.

¡Viejo Caspar! una falta imperdonable, es cierto, pesa sobre su nombre y su conciencia: por un obstinado apego a lo antiguo, por una fe arrogante en la autoridad, usted contradijo el testimonio mismo de sus sentidos, cuando en Altdorf el brillante Harvey le mostró claramente su descubrimiento de la circulación de la sangre; pero en la pregunta que nos ocupa ha expresado una verdad, quizás no nueva, pero válida, con algunas limitaciones, todavía hoy; aquí has demostrado que no perteneces a esas cabezas toscas e insípidas, que son incapaces de distinguir los diferentes puntos de vista —diferentes no solo según el tiempo,

sino en y por sí mismos, en relación a la naturaleza de la cosa— desde que un mismo hombre trata y habla de una y la misma cosa, y por lo tanto entiende solo como físico o médico, ya que "ambos consideran sus objetos unidos a la materia... el alma en la medida en que se rebaja a la materia, sin la cual ninguna la actividad puede tener lugar": uno puede ser materialista, filósofo, pensador en general o absolutamente, idealista, aunque no en la forma que pretendía Caspar Hofmann. Es una contradicción incompatible con la verdad negar, como filósofo, del alma misma lo que afirmo de ella como médico; pero es enteramente compatible con la verdad de que niego del alma subjetiva, filosófica, lo que afirmo del alma objetiva, médica.

El alma filosófica pregunta: ¿qué es Dios? ¿Qué es la justicia? ¿Qué es el espíritu, el pensamiento? Pero esta última cuestión se refiere precisamente a *ese* pensamiento, que se ocupa de esos problemas, que determina su propia esencia solo de acuerdo con la esencia de su objeto, que se toma a sí mismo como objeto solo como medio y acto de conocimiento, y por tanto parece en sí mismo un acto inorgánico.

> La fisiología —afirmé en 1838 en la reseña de un escrito materialista—por sí misma no sabe nada del espíritu, de hecho, el espíritu no es nada para ella, porque por su parte el espíritu es la negación de la fisiología. El pensamiento está determinado y es determinable solo por sí mismo... por tanto, solo el pensador como pensador reconoce el pensamiento[48].

Aún hoy suscribo estas palabras: el espíritu es la nada de la fisiología; pero con el añadido: para uno mismo o para mí, pensador, que en el acto de la actividad espiritual

---

[48] *Cfr.* FEUERBACH, Ludwig. „Kritik des Idealismus. Von F. Dorguth" en: *Sämtliche Werke II*. Stuutgart: Frommann Verlag, 1959, p. 143 (*N. del T.*)

no sé ni quiero saber nada de fisiología; de hecho, cuando pienso que la fisiología del pensamiento llega a mi conciencia solo como una patología, como una sensación de una perturbación del espíritu o un impedimento mental: "El alma está mucho más allí, donde está su amor, que donde vive". También se puede decir que está más en quien piensa que en lo que piensa; pensar significa estar absorto en los propios pensamientos, estar ausente, estar fuera del cuerpo, pero por supuesto solo en el pensamiento, de la misma manera que en el acto de ver a distancia me muevo, pero solo ópticamente, por supuesto, fuera de mi cuerpo que está aquí, en el objeto de mi contemplación. Así como el ojo no podía ver, si en el acto de ver aquellas partes del cuerpo eran visibles y perceptibles que solo a través de la anatomía y la fisiología se convierten en el objeto de la conciencia, así el cerebro no podría pensar, si en el acto de pensar los fundamentos y las condiciones orgánicas de la misma eran objeto de la conciencia; si el hombre no pudiera siquiera darse cuenta del efecto sin la causa, de la fuerza sin la materia, de la función sin el órgano, del pensamiento por lo tanto sin el cerebro. Pienso, luego existo, dice el alma filosófica; pero pienso en mí mismo como sin un cuerpo, por lo tanto, estoy sin un cuerpo. Pero, como se ha dicho, solo en el pensamiento, no en la realidad; de hecho, "estoy sin cuerpo" no significa más que: no pienso en el cuerpo; estoy tan absorto que no sé nada ni necesito saber nada sobre mi cuerpo. De hecho, así como el ojo no existe para mirar dentro de sí mismo, sino para hacerlo fuera de sí mismo, el cerebro no existe para pensar en sí mismo, sino en otra cosa, en lo objetivo. El órgano se pierde, se olvida, se niega en el fervor de su actividad, la actividad en su objeto. Por tanto, el alma filosófica tiene razón cuando dice: *cogito ergo sum, silicet philosophus*, pienso luego soy, por supuesto, filósofo o *res cogitans*, un

ser pensante; pero se equivoca si inmediatamente concluye del pensamiento al ser, al ser real; si la lógica hace la física del alma o más bien la reemplaza; si, por el hecho de que el filósofo parte del pensamiento, no se presupone nada más que el pensamiento, y desde el pensamiento en sí mismo realiza una actividad sin presupuestos, situándose así en el más agudo contraste con la facultad médica, en particular la patológica, del hombre.

> El matemático, que deambula por las regiones del infinito y sueña el mundo real en el mundo de la abstracción, es perseguido por el hambre de su letargo intelectual; el físico, que disecciona la mecánica del sistema solar y acompaña al planeta descarriado a través de lo inconmensurable, arranca un pinchazo a su tierra materna; el filósofo, que despliega la naturaleza de la deidad y cree que ha roto las barreras de la mortalidad, un viento frío del norte que sopla a través de su destartalada choza regresa a sí mismo y le enseña que él es la desafortunada mezquindad de las bestias y los ángeles[49].

Así se expresa el poeta y pensador Friedrich Schiller como "candidato" a la medicina.

La medicina, sobre todo la patológica, es el terreno adecuado y la fuente del materialismo. Y esta fuente, lamentablemente, no puede ser obstruida por el razonamiento filosófico; de hecho, mientras los hombres sufran, aunque sea solo por hambre y sed, sin que el sufrimiento por otra parte pueda remediarse con frases idealistas, con palabras milagrosas, con imperativos categóricos, serán, tal vez sin

[49] SCHILLER, Friedrich. „Theoretische Schriften. Über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen" en: *Nachlese zu seinen sämmtlichen Werken*. Leipzig: Webel, 1835, p. 16 (*N. del T.*)

saberlo y en contra de su voluntad, materialistas. Sin embargo, la medicina no es fuente y lugar del materialismo extravagante y trascendente, que se cierne sobre el hombre, sino del materialismo inmanente, que permanece en y con el hombre. Pero este es precisamente el punto de Arquímedes en el conflicto entre materialismo y espiritualismo: ya que en última instancia no se trata de la divisibilidad o indivisibilidad de la materia, sino de la divisibilidad o indivisibilidad del hombre; no del ser o no ser de Dios, sino del ser o no ser del hombre; no de la eternidad o temporalidad de la materia, sino de la eternidad o temporalidad del hombre; no de materia esparcida y extendida fuera del hombre en el cielo o en la tierra, sino de la materia acumulada en el cráneo humano. En definitiva, lo que nos interesa en este conflicto, no es querer afrontarlo con crueldad, es solo el cerebro del hombre. Solo él es el origen y al mismo tiempo el objetivo y el final de ese conflicto. Una vez que nos despejamos de la cuestión del pensamiento; que es lo más extraño y difícil de explicar, pronto comprendemos los demás temas, la materia en general.

> La antigüedad —dice muy bien el inglés Thomas Willis, médico del siglo XVII, en el prefacio de su *Cerebri anatome* —tuvo una premonición acertada al decir que Minerva saltó del cerebro, abierto por Vulcano con herramientas obstétricas. De hecho, la verdad verá la luz así, a través de la muerte y las heridas, casi a través de una cesárea, o quedará eternamente enterrada[50].

Sin embargo, la anatomía nos dice solo la verdad muerta y, precisamente, por lo tanto, no toda la verdad completa. La ciencia, por su propia consumación, nunca,

[50] *Cfr.* WILLIS, Thomas. *Cerebri anatome: cui accessit nervorum descriptio et usus.* London: Martyn & Allestry, 1664 (*N. del T.*)

nunca puede renunciar al punto de vista de la vida, ni reemplazarla de ninguna manera. La vida, la sensación, el pensamiento son algo absolutamente original e ingenioso, inimitable, irreemplazable, inalienable; son en verdad lo absoluto, solo conocible a través de uno mismo, de filósofos y teólogos especulativos, pero no mistificados ni disfrazados.

10. La esencia del espiritualismo

La doctrina opuesta al materialismo, el espiritualismo, al menos el espiritualismo histórico, digna de consideración, por así decirlo clásica, no mezclada —en la medida de lo posible— con elementos ajenos, como el espiritualismo sin espíritu de nuestro tiempo, es la doctrina según la cual la espiritualidad del hombre, pensante y deseoso, para muchos el mismo sentimiento, tendría su fundamento en una entidad esencialmente diferente e independiente del cuerpo, por tanto, ya que el cuerpo es extenso, visible, en definitiva sensible y material, en un sentido no sensible, esencia inmaterial, es llamada por ello espíritu (*spiritus*) o alma. Que el espíritu o alma —también llamada alma racional para distinguirla de la animal— no es simplemente una esencia diferente del cuerpo, sino también independiente, es decir, capaz de existir y actuar sin el cuerpo, es una consecuencia necesaria de su incorporeidad e inmaterialidad y, por tanto, la afirmación explícita, característica del espiritualismo, que define su esencia. Así, dice Platón en el *Fedón*: "[…] existían […] las almas incluso anteriormente, antes de existir en forma humana, aparte de los cuerpos, y tenían entendimiento"[51].

[51] PLATÓN. "Fedón" en: *Diálogos II*. Madrid: Editorial Gredos, 2018, p. 247, 76c, 11 (*N. del T.*)

> [...] El alma cuando utiliza el cuerpo para observar algo, sea por medio de la vista o por medio del oído, o por medio de algún otro sentido, pues en eso consiste lo de por medio del cuerpo, en el observar algo por medio de un sentido, entonces es arrastrada por el cuerpo hacia las cosas que nunca se presentan idénticas, y ella se extravía, se perturba y se marea como si sufriera vértigos, mientras se mantiene en contacto con esas cosas [...] En cambio siempre que ella las observa *por sí misma,* entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal[52].

Pero el alma *por sí misma* en Platón no es otra cosa que el alma con el cuerpo y sin el cuerpo: por ejemplo, identifica expresamente el ser del alma separado o liberado del cuerpo con su ser-para-uno mismo. Descartes en la sexta meditación dice: "es cierto que yo soy realmente distinto de mi cuerpo, y que *puedo existir sin él*"[53]; y en la cuarta respuesta a sus adversarios: "no es necesario creer que la facultad de pensar está tan estrechamente ligada al plan corporal *que no pueda existir sin él*"[54]. En el quinto canto del *Antilucrecio*[55] leemos: "El espíritu está conectado al cuerpo, pero puede vivir sin el cuerpo". Balthasar Bekker dice en *El mundo encantado*: "el alma puede existir incluso sin el cuerpo, porque actúa o es activa sin él"[56]. Adriaan Heereboord, profesor de filosofía holandés en su curso de ética: "el alma racional no depende del cuerpo, ni para su origen,

---

[52] *Ibid.*, pp. 251-252, 79c-d (*N. del T.*)
[53] DESCARTES, René. *Op. Cit.*, 1987, p. 71 (*N. del T.*)
[54] DESCARTES, René. *Œuvres VII.* Paris : Léopold Cerf, 1904, p. 228 (*N. del T.*)
[55] Poema en hexámetros latinos de inspiración cartesiana, publicado de forma anónima en París en 1745. El cardenal Melchior de Polignac fue quien lo escribió (*N. del T.*)
[56] *Cfr.* BEKKER, Balthasar. *De betoverde Weereld.* Amsterdam: Daniel van den Dalen, 1691 (*N. del T.*)

ni para su existencia, ni para su acción"; en su curso de física: "el alma racional puede existir fuera del cuerpo y puede actuar independientemente del cuerpo, de lo contrario dependería de la materia, mientras que es inmaterial tanto en relación a su origen como en relación a su ser y actuar". Bonaventure Baron, filósofo inglés, en su *Filosofía, esclava de la teología*:

> El alma humana existe y actúa después de la muerte del hombre fuera de la materia, por lo tanto, no depende de la materia. La forma o alma del animal no puede existir en absoluto sin su materia, es decir, su cuerpo, como tampoco puede tener sensaciones o apetitos sin ella. El alma humana, en cambio, no solo existe después de la muerte fuera de la materia, sino que también opera fuera de ella en las actividades de conocer y querer.

Pierre Gassendi en sus notas al libro décimo de Diógenes Laercio:

> El espíritu o el intelecto, raíz de la voluntad, es inmaterial o incorpóreo y sin órgano, no mezclado con la materia, sino libre de ella. Y esto es tan conocido por la simple razón natural que, por no hablar de otros filósofos, Anaxágoras lo afirmó y Aristóteles lo confirmó.

A decir verdad, Aristóteles —cuya doctrina sobre este punto es extremadamente oscura, como piensan los comentaristas— no se refiere al alma en general (de la que más bien da una definición materialista, asumiendo en el concepto de ella el cuerpo y haciendo del cuerpo su presuposición), sino al alma en cuanto piensa y sabe, (*νοῦς*) y a la razón o al intelecto, cuando afirma que, sabiéndolo todo, el intelecto no es necesariamente mixto, es decir incorpóreo, que no tiene un órgano como tiene la sensación, que de hecho no hay sensación sin un cuerpo, pero el intelecto

está separado, por supuesto, del cuerpo. Lo mismo afirmaron los filósofos y teólogos escolásticos siguiendo los pasos de su maestro, aunque a menudo lo malinterpretaron. Por ejemplo, Tomás de Aquino dice en la primera parte de su *Summa Theologiae*:

> El alma humana [...] es algo separado [por supuesto del cuerpo] por su potencia intelectiva, porque el poder intelectivo no es facultad de ningún órgano corpóreo, tal como la facultad de ver es acto de los ojos; pues entender es un acto que no puede ejercerse mediante algún órgano corporal [...] El alma humana, por su perfección, no es una forma inmersa en la materia ni totalmente absorbida por ella. Por lo tanto, no hay inconveniente en que alguna de sus facultades no sea acto del cuerpo[57].

De nuevo: "el principio pensante o conocedor, llamado espíritu o intelecto, realiza una actividad por sí mismo, en la que el cuerpo no participa. Ahora nada puede estar activo por y para sí mismo que no exista por sí mismo". Y finalmente: "el pensamiento es una actividad totalmente inmaterial".

Pero ¿cuál es el propósito de citar pasajes individuales? Era una doctrina profesada formal y universalmente por la Iglesia y, en consecuencia, también por la filosofía que sirvió como esclava de la teología de que las almas separadas del cuerpo después de la muerte continúan existiendo, queriendo, aunque privadas del cuerpo, pensar, incluso para sentir, sentir alegrías y dolores, y solo en el último día, la Pascua de resurrección, se reencuentran con sus cuerpos. Solo sobre el lugar y la condición de las almas separadas

---

[57] AQUINO, Tomás. *Suma de Teología I*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, C. 76, art. 1 (*N. del T.*)

inmediatamente después de la muerte hubo una disputa, especialmente entre las iglesias católica y protestante.

Algunos espiritualistas, sin embargo, afirmaron que las almas o espíritus tendrían un cuerpo incluso después de la muerte, al menos "un cuerpo más sutil, que se toma del más tosco enterrado bajo tierra como un brandy de la escoria del vino", como lo expresa el famoso filósofo y el teólogo del siglo XVIII Canz en su *Prueba convincente de la inmortalidad*. De hecho, Leibniz llegó a afirmar que todos los espíritus creados, por lo tanto, también los ángeles benditos, no existen, y nunca podrían existir, sin un cuerpo. Pero con el cuerpo o sin el cuerpo es completamente indiferente. El alma, como se desprende claramente de los pasajes citados, como está necesariamente implícito en el concepto de ser inmaterial, también está en el cuerpo y *fuera* del cuerpo, en conexión con el cuerpo y sin conexión con él. Todos los intentos de los espiritualistas de explicar o al menos hacer comprensible de alguna manera la relación entre cuerpo y alma han fracasado y han tenido que romperse, porque el verdadero significado y la verdadera intención del espiritualismo no es la unión del alma con el cuerpo, al menos con el cuerpo material, real, no fantástico, sino la separación de la misma del cuerpo. El espiritualismo es la doctrina psicológica definida y predestinada para una vida futura diferente, no para la vida presente. El alma ya está pensada en el cuerpo sin corporeidad, para existir sin cuerpo después de la muerte. El deseo de una vida independiente de la muerte del cuerpo es la matriz de una esencia distinta del cuerpo. La inmortalidad y lo incorpóreo son uno. "Todo lo que es espiritual y no se contamina en la unión con la materia es inmortal". La prueba histórica de esto, de que la separación lógica del alma respecto del cuerpo, de la materia en general, tiene como propósito solo

la separación física, real, del cuerpo en la muerte, la inmortalidad en otras palabras, es Platón, quien fue el primero en demostrar la inmaterialidad del alma, pero al mismo tiempo el primero en demostrar la inmortalidad del alma; la prueba de la inmortalidad en general, desde el *Fedón* platónico hasta el *Fedón* de Mendelssohn[58], ya que siempre se ha basado en la incorporación o inmaterialidad del alma.

Solo Kant fue el primero en romper este vínculo, reduciendo la inmortalidad a una simple exigencia e inferencia moral, y pudo hacerlo porque, en consonancia con su idealismo, o más bien con su escepticismo, interpretó lo que al espiritualismo le parecía la esencia real, objetiva, del alma en sí misma como una esencia pensante meramente subjetiva, o más exactamente como el pensamiento puro sin objeto de la esencia del alma, en sí misma desconocido; pero al mismo tiempo afirmó el del materialismo con la insuficiencia del espiritualismo, por el hecho de que el mundo material es objeto de los sentidos externos, el alma en lugar del sentido interno. Se trata de una liquidación del materialismo, que en realidad ya se encuentra en Malebranche, cuando en el tercer libro de su obra principal afirma:

> Como tengo la certeza de que todo el mundo conoce su alma solo a través del pensamiento o sentimiento íntimo de lo que sucede en su espíritu, también estoy seguro de que, si uno quiere juzgar sobre la naturaleza de su alma, solo puede consultar este sentimiento interno, que constantemente la representa frente a sí mismo como es, y no puede imaginarse a sí

[58] *Cfr.* MENDELSSOHN, Moses. *Fedón o sobre la inmortalidad del alma.* Valencia: Museo Valenciano de la Ilustración y de la Modernidad, 2006 (*N. del T.*)

mismo frente a la propia conciencia de ser un fuego invisible, un aire sutil o una armonía[59].

11. Unidad de la doctrina del alma y de Dios

Partiendo del alma, al menos del alma del espiritualismo, pero ésta es la única cuestión, no del alma escéptica de Kant, solo la vida después de la muerte, no la vida, puede explicarse y deducirse, como hemos visto. Antes de la muerte, la vida, el pensamiento y el sentimiento son reales, presentes: así que en general, si partimos de él, solo podemos enfocarnos en la teología, no en la antropología, extraer y producir solo dioses, pero no hombres. La psicología da a la teología sus principios, dice Wolff, quien introdujo por primera vez la distinción entre psicología empírica y racional. Pero la psicología en general, incluso la llamada racional, no es de hecho otra cosa que teología empírica, mientras que solo la teología empírica es psicología racional; de hecho, el vínculo del alma con el cuerpo, que se explica en la psicología racional y se asume como un hecho en la empírica, contrasta con la razón, porque contrasta con la esencia o concepto del alma. La teología sola es la verdadera psicología no contradictoria: la divinidad en realidad no es otra que el alma liberada de la contradicción de su vínculo con el cuerpo, con la materia, el alma, nada más que un elemento dependiente, latente, mezclado y contaminado con elementos extraños.

El alma es, como la divinidad, una esencia incorpórea, por lo tanto, también, así, sin lugar ni espacio, pero por su desafortunado vínculo con el cuerpo se vincula al lugar de

[59] *Cfr.* MALEBRANCHE, Nicolas. "De la recherche de la vérité" en: *Œuvres complètes de Malebranche I.* Paris: Vrin, 1958 (*N. del T.*)

este. Así, por ejemplo, en el *Traitté de l'Esprit de l'Homme*, de Louis de La Forge leemos en el capítulo duodécimo:

> No se puede decir que el espíritu mismo esté en alguna parte; de hecho, al no ser extenso, no puede llenar ningún espacio. Sin embargo, si consideramos que el espíritu está relacionado con el cuerpo, podemos decir, con respecto a este vínculo, que está más en este lugar que en otro; de hecho, es imposible que el cuerpo, al que está vinculado, no ocupe ningún espacio, no tenga un orden y una posición específicos entre los demás cuerpos. Pero si decimos que el espíritu está ligado a un lugar y no a otro, esto no puede significar otra cosa que el espíritu está ligado a cierto cuerpo y no a otro; de hecho, fuera de la condición de unión es impensable que una sustancia, cuyo ser consiste enteramente en el pensamiento, pueda estar en un lugar[60].

Como el alma está ligada a un cuerpo, naturalmente está en un lugar; pero ¿cómo no estar en ningún lugar (*Nirgendwosein*) —expresión utilizada por los cartesianos y Wolff— está de acuerdo con estar en algún lugar? ¿Cómo puede uno estar en un lugar y en ningún lado al mismo tiempo? Incluso en el vínculo con la materia, el alma no pierde su inmaterialidad y, por lo tanto, ni siquiera su "ilocalidad" (*Illocalität*), su no estar en ninguna parte. "El alma", dice por ejemplo Gregorio de Nisa en su escrito *Sobre el alma*, en los capítulos décimo y undécimo, "en unión con el cuerpo no se cambia, permanece sin confusión ni mezcla con él"[61]. Entonces, ¿qué más es la omnipresencia

[60] *Cfr.* FORGUE, Louis. *Traitté de l'Esprit de l'Homme, de ses facultez et fonctions, et de son union avec le corps. Suivant les Principes de René Descartes.* Paris: Theodore Girard, 1666 (*N. del T.*)

[61] *Cfr.* NISA, Gregorio. *De anima et resurrectione.* Landshut: Krabinger, 1840 (*N. del T.*)

divina sino el ser sin lugar (*Nichtörtlichkeit*) del alma liberado de la oposición, de la contradicción del cuerpo? Si el espiritualismo rechaza la representación de la "ilocalidad" del alma y le atribuye una extensión, aunque sea imaginaria, no material, no real, acaba atribuyéndola también a la divinidad. La teología sigue el destino de la psicología. Los escolásticos hicieron el precioso descubrimiento de que las almas no existen en algún lugar, "*in aliquo ubi*", sino solo "de cierta manera" en un lugar, "*ut in loco*", y no realmente en él. Por supuesto, Dios también está en todas partes, en todos los lugares, pero solo "*ut in loco*". En su *Theologia naturalis*, Wolff afirma y también demuestra ampliamente este absurdo escolástico[62].

Lo que es cierto para la "ilocalidad" del alma, también es cierto para su incorporeidad o inmaterialidad. Atar el alma a un cuerpo en verdad no significa más que negarle su incorporación. Si digo: el alma tiene un cuerpo, en realidad estoy diciendo: el alma es corpórea, tiene extensión y forma. De hecho, también es así: el alma humana tiene figura humana, el alma bovina una figura bovina. Por tanto, si queremos afirmar el alma inmaterial, debemos negar su vínculo con el cuerpo o más bien la existencia misma de los cuerpos. Con el alma, las cosas van de la misma manera que con la divinidad. Indudablemente, se puede volver del mundo a Dios, del cuerpo al alma; pero no se puede descender de Dios al mundo ni del alma al cuerpo, a menos que se quiera pasar del caballo al asno. Si tengo a Dios, no necesito al mundo, porque tengo infinitamente más en él; si tengo un alma inmaterial, no necesito el cuerpo. ¡Así que deshazte del cuerpo! Niegas públicamente, en voz alta, lo que secretamente has negado en la esencia del alma, y en

[62] *Cfr.* WOLFF, Christian. *Theologia naturalis, Methodo scientifica pertractata.* Frankfurt/Leipzig: Regner, 1736-1737 (*N. del T.*)

su incorporeidad ya has proclamado un absurdo, y reconoces abiertamente que solo en la divinidad el alma inmaterial, incorpórea, es una verdad sin contradicciones.

"El alma", dice Gregorio de Nisa en el capítulo duodécimo del escrito anteriormente citado, "es incorpórea, pero Dios es verdaderamente incorpóreo, y lo es incomparablemente más", como si hubiera varios grados de lo incorpóreo y de la inmaterialidad del alma, solo en apariencia o falsamente. Lo mismo ocurre con la simplicidad. El alma, se dice, es simple, pero "solo Dios", como dice Agustín, "es realmente simple y en grado sumo"; de hecho, a la simplicidad del alma se opone su "multiplicidad", su mutabilidad, la diversidad de sus fuerzas, que a su vez solo encuentra su fundamento en la multiplicidad y diversidad de los órganos corporales. Lo mismo puede decirse de la inmortalidad. El alma es inmortal, eterna, pero solo, como lo expresamos, *a parte post*, es decir, a partir de un momento determinado, desde que se nació, no *a parte ante*, desde el principio o para el pasado, como es el caso solo con Dios. Pero ambas inmortalidades, la anterior o sin comienzo y la posterior o sin fin, forman un solo complejo; la primera es el presupuesto y la compleción de la otra: por eso muchos creían en una preexistencia del alma, en una existencia anterior a la existencia corporal. Pero esta suposición es un lujo de la imaginación. El alma preexistente es la divinidad. Por eso también de esta cualidad se dice: "solo Dios tiene inmortalidad". Por tanto, es una verdadera ingenuidad creer que se puede renunciar al buen Dios sin renunciar al mismo tiempo al alma inmortal; que la divinidad puede resolverse en la naturaleza y en la humanidad sin resolver simultáneamente el espiritualismo y el psicologismo, que en última instancia no es más que un materialismo sentimental y fantástico, en el materialismo racional.

Solo Dios decide el destino del alma; solo él es el concepto de alma expresado, representado, realizado con total claridad; solo él es el alma sacada a la luz de las representaciones oscuras y confusas, que derivan de su conexión con el cuerpo. La teología es psicología verdadera, objetiva, manifiesta, completa; de hecho, la llamada psicología, nos referimos a la espiritualista, es solo un aborto de la teología, resultado de la mezcla sodomítica y antinatural del alma humana con el materialismo ateo del cuerpo humano.

Pero ¿por qué demostrar la unidad de la doctrina del alma y de Dios en relación con las cualidades individuales? Está en la naturaleza de las cosas, es la afirmación formal de espiritualistas y teístas, que entre las cualidades del espíritu divino y las del espíritu humano no hay diferencia, excepto que las primeras, como propiedades de un ser ilimitado e infinito, son de naturaleza bondadosa e infinita, mientras que las otras, como propiedades de un ser finito y limitado, son de tipo y naturaleza finitos. Pero el espíritu divino es infinito solo porque no está unido a ningún cuerpo, y el espíritu humano es finito porque está unido con un cuerpo, con la materia. *El espíritu con cuerpo es* y se llama *hombre*, *el espíritu sin cuerpo es* y se llama *Dios*.

Si no entendemos o no queremos entender que entre el espíritu o alma del hombre y esa *alma* que tiene el nombre de Dios no hay otra diferencia que la que ahora se aduce, la explicación de esto, al menos mientras se trate solo del ser y no de la voluntad, de la metafísica o de la psicología y no de la moral; hay que buscarla en el hecho de que, sin que nos demos cuenta, la sensibilidad siempre se arrastra entre el alma y la divinidad; que el hombre no sale y nunca puede realmente salir de la sensibilidad, es decir, del vínculo del alma con el cuerpo, que él, como espiritualista,

suprime, en la imaginación y en el pensamiento, con el concepto de alma; en resumen, sustituye su alma por el hombre sensible; en otras palabras, conecta el sensualismo con el espiritualismo a través de su imaginación. De ahí, por ejemplo, la afirmación de Agustín, en otros aspectos tan francamente espiritualista, de que el alma se asemeja al cuerpo y sus órganos[63]. De ahí la incompatibilidad del alma y la divinidad, ya que esta es única, mientras que existen innumerables almas individuales. Excepto que la unidad de la divinidad no es otra cosa que la unidad del alma mantenida pura y firme; con singularidad, multiplicidad y diversidad, en fin, con la pluralidad de almas ya somos infieles al espiritualismo del alma, y retrocedemos, quizás sin saberlo ni quererlo, al materialismo y al sensualismo; de hecho, las muchas almas diferentes se derivan solo de la percepción sensible de los muchos hombres diferentes. El principio leibniziano de la distinción infinita no es en verdad otra cosa que el principio de la sensibilidad, y es por ello por lo que, de una manera que no es en absoluto ridícula sino absolutamente racional, su confirmación

---

[63] También se muestra, entre otras cosas, cuánto afirma el espiritualista la verdad de los sentidos, precisamente en el mismo acto en que la niega o cree que la niega, cómo siempre pasa de contrabando al hombre sensible el alma insensible o suprasensible, entre otras cosas, por la forma en que piensa sobre la relación entre el alma y el cuerpo. Es decir, retrata el cuerpo como herramienta, como instrumento, al alma como artesano; por lo tanto, representa el alma bajo y en la misma relación con respecto a su cuerpo, en el que el hombre encuentra, gracias a su cuerpo precisamente, sentidos y manos, con respecto a las cosas externas a él, y por eso es natural que encuentre tonta e incomprensible, la forma en que ese cuerpo y esa alma se pueden identificar. "El organista depende de su instrumento, no puede tocarlo si no tiene las cualidades necesarias; pero ¿acaso por eso el organista y el órgano constituyen una misma cosa?" Exclama triunfante el *Antilucrecio*, sin reflexionar que con esta necia comparación solo prueba que el espiritualismo es un materialismo fantástico y exaltado (*Nota de Feuerbach*).

o refutación no se buscó en el polvo de los libros, sino al aire libre, en el jardín de la naturaleza, aunque en un lugar muy inadecuado.

> Todo cuerpo humano —dice Karl Burdach en su *Antropología*—, tiene *particularidades* en la conformación interna, en la ramificación de los vasos, en la disposición de los músculos, etc., de modo que el tipo general solo puede obtenerse por abstracción de la aparición más frecuente de una determinada forma. De suma importancia son las *variedades de las circunvoluciones cerebrales,* ya que en ningún hombre son totalmente idénticas en número, longitud y dirección a las de otro. No menos diferente es la relación de los órganos entre sí en términos de tamaño y peso: por lo que *en algunos hombres el peso del cerebro es casi una libra más que en otros*[64].

Esta diversidad física, tan evidente como profunda, nos autoriza a concluir que solo ella es la razón de las diferencias espirituales; de esto podemos estar seguros, ya que es cierto, en particular, que la diferencia entre un alma femenina y un alma masculina se deriva únicamente de la diferencia entre los cuerpos femenino y masculino; ya que es cierto que incluso las diferentes condiciones del espíritu o del alma de una mujer provienen únicamente de la diversidad de las condiciones y estados de su cuerpo. Pero ¿qué valor puede tener para el alma inmaterial la diferencia entre hombre y mujer, de hecho, la misma diferencia entre el cuerpo humano y el animal? Incluso, en el contexto de tu cuerpo, ¿la diferencia entre cabeza y trasero? Si el cuerpo en general o la esencia del cuerpo se resuelve en la esencia del espíritu, negada por él, también toda diferencia material, física que percibimos con nuestros sentidos embotados, entre el hombre y la bestia, o en nosotros mismos entre

---

[64] *Cfr.* BURDACH, Karl Friedrich. *Anthropologie für das gebildete Publikum.* Stuttgart: P. Balz'sche Buchhandlung, 1837 (*N. del T.*)

la cabeza y el trasero, se elimina necesariamente, se niega. "El alma no solo está íntegra en todo el cuerpo, sino también íntegra en todas las partes del cuerpo"; por tanto, se piensa y se siente tanto en el cóccix como en la cabeza. Por eso algunos teólogos y juristas afirman, muy en consecuencia, que un niño puede ser bautizado en cuanto alguna parte de su cuerpo sobresalga del útero, mientras que otros por el contrario, por razones que saltan a la vista, pero precisamente, por ello, contradicen la esencia del alma —de hecho, "el cuerpo no pertenece a la esencia del alma"— y rinden este honor solo a la cabeza.

Que el principio de muchas almas diferentes, el principio de la diversidad en general, no es el alma, sino el cuerpo, la materia, también ha sido reconocido y afirmado por muchos espiritualistas. Malebranche dice, por ejemplo, en el primer libro de su *De la recherche de la vérité*: "Las cosas naturales son infinitamente variadas, *especialmente* las cosas materiales"; y Tomás de Aquino en su *Summa*: "La materia es el principio de identificación de formas" o almas, y en otros lugares: "La materia es el principio de singularidad". Sin embargo, dado que los escolásticos como teólogos también creían en una innumerable cantidad de ángeles, de espíritus incorpóreos, como filósofos se salieron del camino afirmando, como hace Alberto en su *Comentario sobre la jerarquía angélica de Dionisio*, que "los ángeles tienen algo individualizador en ellos en lugar de la materia, de la que proviene su multiplicidad".

Incluso la Iglesia católica en el concilio latino, bajo León X, dictaminó que en relación con la multiplicidad de cuerpos en los que se introduce, el alma también sufre una multiplicación. Del mismo modo, los espiritualistas también

han admitido y afirmado la conexión o más bien la unidad entre el infinito y la espiritualidad o inmaterialidad.

> La inmaterialidad del espíritu humano —dice Theophilus Gale en su *Philosophia generalis*, por ejemplo— es la razón por la que la esfera de su capacidad de comprensión es casi inconmensurable e infinita. De ahí la frase repetida muchas veces: el intelecto a través del entendimiento se convierte en todo; el alma, como dice Tomás de Aquino, inspirado por Aristóteles, es en cierto modo todo, por el sentido todo lo sensible, por el intelecto todo lo inteligible, o por el espíritu todo lo espiritual. De ahí también la proposición: cuanto más inmateriales son las formas, más extensión, universalidad e infinitud tienen.

Pero los mismos filósofos espiritualistas, al menos los cristianos, han reconocido esta unidad de infinitud e incorporeidad, por tanto, también de divinidad y alma solo parcialmente, por tanto, han expresado la verdad solo fragmentariamente; indirectamente y sin ser conscientes de ello, por lo que primero debemos conectar e interpretar sus diversas declaraciones incoherentes para reconocer la unidad de la teología y la psicología como su verdadero significado. Esto también se aplica a Descartes y Leibniz.

12. Unidad de la doctrina del alma y de Dios en Descartes y Leibniz

Hegel, en su *Filosofía del espíritu*, dice:

> *Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz* han postulado todos a *Dios* como relación y precisamente en el sentido de que la finitud del alma y de la materia son solamente determinaciones recíprocamente ideales y no tienen ninguna verdad, de este modo Dios, según estos filósofos, no es con otra palabra para señalar aquella incomprensibilidad, como ocurre con

frecuencia, sino que él más bien se capta como la verdadera *identidad* de cuerpo y alma[65].

Aparte de Spinoza, esta afirmación es completamente falsa: de hecho, esta identidad se podría encontrar a lo sumo expresada en el hecho de que Descartes como cristiano creyente, en sintonía con el catecismo, hace de Dios no solo el creador del mundo espiritual sino también de ese mundo material. Pero aquí, con las mismas intenciones que Hegel, estamos tratando solo con el filósofo Descartes. Solo conoce dos clases de esencias o sustancias, la de las sustancias corporales o extensas y la de las sustancias pensantes o espirituales. Dios también pertenece a esta última clase. Además, tiene relaciones tan tenues con la materia, con la sustancia corporal, que de hecho en él solo el *cogito ergo sum*: pienso en mí mismo sin un cuerpo, luego estoy sin un cuerpo, es la verdad y la realidad, solo en él, la esencia propia del espíritu humano encuentra una expresión directa. De hecho, "no pertenece propiamente a la esencia del espíritu", como dice expresamente Descartes, "estar unido a un cuerpo humano"[66], por lo que tampoco está contaminado por sensaciones y fantasías, es decir, por imágenes sensibles; pues estas provienen solo de la unión del espíritu con el cuerpo. Pero precisamente en Dios, o más bien en Dios mismo, ya que los predicados no espirituales, como el poder, se extraen de la naturaleza, es solo "sustancia pensante", solo "voluntad e intelecto", no sensación, no fantasía o imaginación, y por lo tanto en ningún caso, un vínculo de forma, identidad entre lo material y lo inmate-

[65] HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III. Werke 10*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1986, pp. 44-45 (*N. del T.*)

[66] DESCARTES, René. *Op. Cit.*, 1904, p. 219 (*N. del T.*)

rial. En cierto sentido es verdaderamente Dios quien conecta el alma con el cuerpo: pero no es su ser, que está en clara contradicción con ese vínculo: en efecto, "en Dios no hay nada parecido a las cosas externas, es decir corporales"; en cambio, es solo, como expresamente afirmaron los discípulos posteriores de Descartes, su voluntad, idéntica a su ser, pero desmotivada, la que logró el milagro de esa unión, pero muy bien no pudo haberlo hecho.

Y solo esa unión es la razón de la limitación y finitud del espíritu humano, así como, viceversa, solo la disolución de ese vínculo, la separación del alma y el cuerpo, funda y constituye la infinidad del espíritu divino. En *Los principios de filosofía* se dice:

> Hay cosas en el mundo que son limitadas y, en cierto modo, imperfectas, aunque apreciemos en ellas ciertas perfecciones; pero fácilmente concebimos que alguna de ellas no es posible que sea propia de Dios. Así y puesto que la extensión constituye la naturaleza del cuerpo y puesto que lo que es extenso es divisible en partes, siendo esto señal de imperfección, concluimos que Dios no es un cuerpo.
>
> Y aunque sea ventajoso para los hombres poseer sentidos, sin embargo, dado que las sensaciones son provocadas por impresiones que proceden del exterior, y que esto es testimonio de dependencia, también concluimos que Dios no siente, sino que Dios sólo entiende y quiere[67].

Y en el *Discurso del método* se dice:

> [...] habiendo conocido en mí muy claramente que la naturaleza inteligente es distinta de la corporal y teniendo en cuenta

[67] DESCARTES, René. *Los principios de la filosofía*. Barcelona: RBA, 2002, p. 35 (*N. del T.*)

> que toda composición denota dependencia y que la dependencia es manifiestamente un defecto, deduje que no podría ser una perfección en Dios componerse de estas dos naturalezas y que, por tanto, Dios no era compuesto[68].

¿Qué más significa esto si no que el cuerpo es el origen de la dependencia, imperfección y limitación del espíritu humano?

> [...] advierto en mí —dice Descartes en la cuarta meditación, donde busca la causa del error— no solo una idea real y positiva de Dios, es decir, del ente sumamente perfecto, sino también, por decirlo así, cierta idea negativa de la nada, es decir, de aquello que carece completamente de toda perfección; y advierto también que he sido constituido como algo intermedio entre Dios y la nada, es decir, entre el sumo ente y lo no ente, de manera que, en tanto que he sido creado por el sumo ente, no hay en mí nada que me lleve al error, pero en tanto que también participo de algún modo de la nada, es decir, de lo no ente, esto es, en tanto que yo no soy el ente supremo y me faltan muchísimas cosas, no es de extrañar que cometa errores[69].

Ahora, sin embargo, ¿qué otra cosa es esta nada sino la nada del espíritu, el cuerpo, negado y maldecido precisamente por eso por Dios y el espíritu? ¿Qué otra es la fuente de la duda, del engaño, del error sino la conexión del espíritu con un elemento no espiritual, del pensamiento con una esencia no pensante? ¿No es esta conexión en sí misma ya una contradicción, una no verdad, un engaño de los sen-

---

[68] DESCARTES, René. *Op. Cit.*, 1988, p. 96 (*N. del T.*)
[69] DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Madrid. Editorial Gredos, 1987, p. 49 (*N. del T.*)

tidos? ¿Qué más puede, pues, resultar de ello sino una continua confusión de lo verdadero con lo falso, del ser con el no ser?

> [...] en primer lugar, la regla que antes he adoptado —dice en el *Discurso del método*—, de que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente, no es segura sino porque Dios es o existe y porque es un Ser perfecto, del cual proviene cuanto hay en nosotros. De donde se sigue que nuestras ideas o nociones, siendo cosas reales y que proceden de Dios, en todo lo que tienen de claras y distintas, no pueden menos de ser verdaderas, de suerte que si tenemos con bastante frecuencia ideas que encierran falsedad, es porque hay en ellas algo confuso y oscuro y en este respecto participan de la nada, es decir, que si están así confusas en nosotros es porque no somos totalmente perfectos[70].

Pero ¿por qué no somos del todo perfectos? Porque no somos del todo intangibles. Por tanto, si Dios es el origen de la unión de nuestro espíritu con la materia, Dios es también el origen primario de nuestros errores y engaños.

Descartes se refiere a la veracidad de Dios, cuando deduce su existencia a partir de la representación de las cosas corporales. Pero su Dios es tan falso como el Dios de la teología y de la iglesia cristiana en general, que es más bien un ser lleno de contradicciones, lleno de falsedad y engaño; quien por ejemplo afirma por fuera que es uno, mientras que por dentro es otro, niega con su boca que haya tres dioses, mientras que en el corazón confiesa tres personas distintas. Verdadero es Dios solo si no dice ni hace nada que sea contrario a su esencia. Pero con su esencia solo se concede la separación del alma del cuerpo, no su unión con el cuerpo. Deducir la materia de un dios, cuyo ser y esencia

---

[70] DESCARTES, René. *Op. Cit.*, 1988, p. 98 (*N. del T.*)

consiste precisamente en la negación del ser y de la esencia material, significa derivar su afirmación de la negación de una cosa, de su inexistencia su existencia. Verdadero es el Dios o el espíritu de Descartes solo allí, donde deduce su existencia del concepto de Dios, es decir, en la llamada prueba ontológica de la existencia de Dios; de hecho, esta prueba está íntimamente ligada a su "pienso, luego existo", es más, es solo la expresión objetiva o teológica de este principio psicológico suyo. Dios, no el mundo corpóreo, es el objeto conformador, adecuado al ser que dice: "Pienso, luego existo, y soy solo un ser pensante". "Las perfecciones divinas —dice Descartes— las podemos conocer con más claridad y distinción que las cosas sensibles, porque llenan más nuestro pensamiento, son más simples y no están empañadas por ningún límite". De la misma manera, "yo también tengo una idea mucho más clara del espíritu humano, en cuanto es solo una sustancia pensante, que de cualquier ser corporal"[71].

Pero también es igualmente claro y evidente que es solo el hombre, solo el cuerpo (que incluso Descartes es incapaz de desprenderse de sí mismo, ni siquiera donde se piensa sin cuerpo, tanto que en ese mismo punto habla de su dependencia, que, en cambio, por su propia confesión solo tiene un fundamento corporal), solo el cuerpo, dije, el que oscurece y entorpece la idea; que entre el espíritu divino y el humano no hay diferencia, que en el ser cuya existencia coincide con la idea, con el ser pensado, solo se objetiva el ser cuya existencia es una con el pensamiento; que la inseparabilidad de la existencia de la idea en la sustancia pen-

[71] DESCARTES, René. *Œuvres VIII.* Paris : Léopold Cerf, 1905, p. 12 (*N. del T.*)

sante infinita es solo una expresión de la separación completa del alma del cuerpo, del espíritu de la materia. El verdadero significado, ahora aducido, de la prueba ontológica solo se reconoce si no se considera por sí solo, fuera de la relación con el yo, el pensador: el autor ya se ha ocupado de esto en sus escritos anteriores, especialmente en sus consideraciones sobre la teología y la teodicea leibniziana[72], por lo que se ha limitado aquí a una breve mención.

Ahora bien, si a pesar de todo hay que poner en relación el alma o el espíritu con el cuerpo, ¿qué tipo de relación puede existir entre los dos sin perjuicio de la esencia del espíritu? Nada menos que lo que existe entre la conciencia, el pensamiento y el objeto de la conciencia y el pensamiento, es decir, cualquier objeto físico; de hecho, según Descartes, mi propio cuerpo es tan distinto de mí, fuera de mí, como cualquier cuerpo extraño; es a lo sumo una idea constante mía que se distingue de otras ideas o representaciones indiferentes y transitorias de las cosas corpóreas. Descartes dice:

> La naturaleza también me enseña, por medio de esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etc., que yo no solo estoy en mi cuerpo como el marinero en su nave, sino que estoy unido estrechísimamente y como mezclado con él, de tal manera que formo una sola cosa con él. Pues si no fuera así, cuando el cuerpo se lesiona, yo, que no soy más que una cosa pensante, no sentiría dolor, sino que percibiría esta lesión con el puro entendimiento, como el marinero percibe con la vista si

[72] *Cfr.* FEUERBACH, Ludwig. *Op. Cit.*, 1959, p. 108ss (*N. del T.*)

> algo se rompe en su nave; y cuando el cuerpo necesita alimento o bebida, lo entendería expresamente en vez de tener confusas sensaciones de hambre y sed[73].

Así es, la naturaleza me enseña que soy uno con el cuerpo, pero el espíritu del espiritualismo, que contrasta fuertemente con la naturaleza, no me enseña, ni tampoco el espíritu leibniziano; de hecho, incluso en Leibniz, el vínculo entre cuerpo y alma es solo representación. Si en él la incompatibilidad de cuerpo y alma tiene menos protagonismo que en Descartes, depende de que recurre a representaciones oscuras y envuelve así esa relación en tinieblas. Pero donde el alma consiste en su esencia inmaterial, no puede haber una identidad de espíritu y materia ni siquiera en la divinidad. De hecho, Leibniz afirma expresamente: "Solo Dios es sustancia verdaderamente separada de la materia". "Aparte de la divinidad, todos los espíritus creados tienen un cuerpo". Pero precisamente este vínculo de los espíritus con los cuerpos es solo aparente, representado, no real, "ya que los cuerpos actúan como si no hubiera almas y las almas como si no hubiera cuerpos". Por lo tanto, es solo la apariencia de la materia, son solo las representaciones oscuras y confusas las que distinguen el alma de la divinidad. El alma no es más que la divinidad confusa u oscura, la divinidad nada más que el alma clara y distinta, el significado desvelado y el significado del alma humana, pensado y expresado sin representaciones confusas. "Usted olvida", dice Jacobi en su diálogo con Hume respecto de la última declaración de Leibniz citada en último lugar, "el *per imposible* que Leibniz añade meticu-

[73] DESCARTES, René. *Op. Cit.*, 1987, pp. 73-74 (*N. del T.*)

losamente. Él se permite a menudo estas ficciones metafísicas, como repetidamente las llama"[74]. El pensamiento de Leibniz aquí expresado no sería una ficción metafísica solo si la divinidad, al menos tal como la concibió, tuviera en él solo el significado de una ficción metafísica, que en cambio no corresponde a la verdad. Dios es el alma sin cuerpo, sin materia, es decir, sin representaciones confusas; de hecho, "estas representan", como dice Leibniz, "el cuerpo o la carne y forman *nuestra imperfección*". En resumen, solo en Dios se nos revela la verdad, solo en él se manifiesta y se realiza nuestra perfección, la excelencia (*L'excellence*) de nuestras almas que, afirma el piadoso filósofo cristiano Malebranche en su *Tratado del amor de Dios*, en esta vida, es decir, mientras el alma está unida al cuerpo, está deliberadamente velada de nosotros, para que no nos ocupemos excesivamente de la excelencia de nuestro ser ("*de l'excelence de notre être*") y no enorgullecernos de ello[75].

Malebranche es precisamente clasificado por Hegel entre aquellos filósofos que habrían concebido a Dios como la identidad del alma y la materia. Y de hecho en él hay expresiones que atestiguan a favor de esa afirmación de Hegel, por ejemplo, en el capítulo noveno del tercer libro de *De la recherche de la vérité* y en las *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*. En esta última obra, en la octava conversación (capítulos 6 y 7) leemos:

> [...] el espíritu y el cuerpo no tienen entre ellos ninguna relación esencial. Sólo con Dios tienen una relación necesaria. El

[74] JACOBI, Friedrich Heinrich. *Cartas a Mendelssohn y otros textos*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996, p. 417 (*N. del T.*)
[75] *Cfr.* MALEBRANCHE, Nicolas. *Tratado del amor de Dios y Conversación de un filósofo cristiano con un filósofo chino*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2015 (*N. del T.*)

espíritu puede pensar sin el cuerpo, pero puede conocer únicamente en la Razón divina. El cuerpo puede ser extenso sin el espíritu, pero puede serlo únicamente en la inmensidad de Dios. Las cualidades del cuerpo no tienen nada en común con las del espíritu, pues el cuerpo no puede pensar, ni el espíritu ser extenso. Pero uno y otro participan del Ser divino [...] La extensión [...] es una realidad, y en el infinito todas las realidades se encuentran. Dios es extenso, tanto como los cuerpos, porque posee todas las realidades absolutas, o todas sus perfecciones. Pero no es extenso como los cuerpos. Pues, como acabo de explicar, no tiene las limitaciones e imperfecciones de sus criaturas. Dios conoce tan bien como los espíritus, pero no piensa como ellos [...] No hay en él ni sucesión ni variedad de pensamiento. Es siempre uno [...] Es el Ser sin restricción, y no el ser finito[76] [77].

---

[76] MALEBRANCHE, Nicolas. *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006, pp. 171-172 (*N. del T.*)

[77] Lo mismo, probablemente siempre extraído de Malebranche, dice Fénelon en su *Traité de l'existence de Dieu*. Paris: M. Danton, 1860, parte II, capítulo 5: "Dado que el ser infinito no puede limitarse a algún tipo de ser, se sigue que Dios no es más espíritu que cuerpo, no más cuerpo que espíritu, por lo que, para hablar correctamente, no es ni lo uno ni lo otro". Y antes: "Él tiene todo el ser del cuerpo, sin limitarse al cuerpo, todo el ser del espíritu, sin estar limitado al espíritu. Es un ser tan íntegro que posee todo el ser de cada una de sus criaturas, con exclusión, sin embargo, de sus límites", pasaje que en las primeras ediciones fue debilitado y alterado para no hacer caer en él la piadosa sospecha de panteísmo. Pero inmediatamente se corrige a sí mismo cuando dice: "¿Por qué dice la Sagrada Escritura que Dios es un espíritu? Para hacer comprender a los necios que Dios es un ser incorpóreo y no limitado por la naturaleza material, que también es inteligente, como los espíritus, y que tiene en sí toda la positividad, es decir, toda la perfección del pensamiento, sin límites". Pero en última instancia, todos estos límites se reducen solo a la sensibilidad y la materia, solo al cuerpo: el hombre es un espíritu finito, es decir, limitado por el cuerpo, mientras que Dios es el espíritu infinito, es decir, liberado de los límites del cuerpo. Así, por ejemplo, en Dios se niega la sucesión de pensamientos. ¿Por qué,

Salvo que este ser aparentemente tan liberal, capaz de abrazar tanto al cuerpo como al espíritu, universal, ilimitado, en una consideración más cercana se revela como la esencia del espíritu pensado más allá de cualquier limitación, como puro espiritualismo; de hecho, Dios contiene el cuerpo solo de manera incorpórea, la materia solo de manera inmaterial, espiritual. De la materia en Dios no hay otra cosa que su idea; la materia real, en cambio, es para Malebranche lo más bajo, lo más despreciable, lo imperfecto, lo más lejano de Dios que uno pueda imaginar. Pero si está lejos de Dios, también está lejos de nosotros. Es solo con Dios que nuestro espíritu y alma están conectados "inmediata y directamente"; con el cuerpo es solo por la voluntad todopoderosa de Dios; pero esta voluntad es solo la expresión ciega de la unión efectiva de cuerpo y alma a pesar de su incompatibilidad esencial. En efecto, el vínculo del alma con el cuerpo, al menos con el cuerpo actual, real, no con uno imaginario del pasado o del futuro, contradice tanto la esencia de la divinidad y del alma que más bien encuentra su explicación en la razón de todo mal, el desapego de Dios. "Me pican en la punta de los dedos, y sufro, soy infeliz; no puedo pensar en bienes reales; mi alma solo

---

por otro lado, el pensamiento humano se caracteriza por la sucesión? Porque es un proceso material, porque todo pensamiento está necesariamente conectado con algún movimiento o cambio en las partes del órgano del pensamiento, del cerebro, y por otro lado no se produce ningún movimiento o cambio sin tiempo. Lo que ahora se designa con desprecio como la mayor humillación del espíritu humano, es decir, el esfuerzo por entender el pensamiento como una actividad material, tarde o temprano, con un mayor progreso en este terreno oscuro, será celebrado como el mayor triunfo del espíritu humano: es tan cierto que lo será, como es cierto que ahora celebramos la degradación de los astros de seres celestes, ultraterrenos, a cuerpos semejantes a la Tierra, que incluso en el pasado indignaron al "sentimiento ético y religioso" (*Nota de Feuerbach*).

puede cuidar de mi dedo herido, está completamente impregnado de dolor. ¡Qué extraña miseria! ¡Un espíritu depende de un cuerpo y por eso pierde de vista la verdad! Estar dividido, ¿qué estoy diciendo? ¡Interésate más en tu dedo que en tu bien real! ¡Que desastre! Ciertamente detrás de esto hay un misterio". Un misterio, responde Malebranche en los diálogos citados, que sin embargo la religión ha revelado a la filosofía: el pecado original, que hizo al alma tan dependiente del cuerpo, tan sensible, incluso "en cierto sentido corpórea", que la hizo olvidar a Dios y a sí misma por el dolor y los placeres físicos, e incluso confundirse, con su propio cuerpo. ¡Qué terrible confusión! ¡El alma intercambia con su cuerpo miserable!, el alma, que, si tuviera una idea clara de sí misma (como asegura Malebranche no solo en el pasaje ya mencionado sino también en otros lugares, por ejemplo, en las *Méditations Chrétiennes*), estaría tan entusiasmada con su belleza, grandeza y excelencia, que ya no pensaría en nada más que en sí misma, y así demostraría que la distinción entre alma y divinidad tiene razón de existir solo en cabezas nubladas y confusas.

13. El espiritualismo de la llamada filosofía de la identidad o crítica de la psicología hegeliana

Sin embargo, si a pesar de todo Hegel encuentra su doctrina de la unidad de espíritu y materia, alma y cuerpo expresada en Malebranche, Descartes y Leibniz, esta unidad debe ser de un tipo muy particular, también debe ser al mismo tiempo opuesta de la unidad misma. Debe ser y realmente es, ya como consecuencia del principio supremo de su filosofía, el principio de la unidad de los contrarios; de hecho, el secreto de esta unidad es la contradicción. Una verdadera unidad de cuerpo y alma solo se puede encontrar con la condición de que se renuncie tanto al cuerpo sin

alma, que está muerto —porque el cuerpo en oposición al alma no representa más que el cadáver— como el alma sin cuerpo del espiritualismo, y en el lugar de la psicología y la pneumatología ponemos a la zoología y la antropología. Excepto que Hegel renuncia solo al cuerpo, pero no al alma. El cuerpo es para él la ausencia de la verdad, el alma la verdad total. Así como la unidad del pensamiento con el ser no expresa nada más que la unidad del pensamiento con la nada, ya que el ser y la nada son uno, o solo consigo mismo, con el pensamiento, así también la unidad del alma con el cuerpo en Hegel no es otra cosa que la unidad del alma consigo misma, como la nada personificada del cuerpo. Su psicología es la irrealización y desarrollo del pensamiento de Leibniz según el cual el alma actúa, hace todo por sí misma, como si no tuviera cuerpo; es un absolutismo automático y psicológico o espiritualista. El cuestionamiento de la contraparte, sin la cual ninguna disputa puede resolverse —y como contraparte del alma humana al menos para el antiguo espiritualismo el cuerpo seguía siendo válido— no encuentra aplicación en la psicología hegeliana. "En verdad", leemos en la *Filosofía del espíritu*, "se relaciona lo inmaterial con lo material como lo particular se relaciona con lo particular, pero como lo verdaderamente universal que abarca lo particular se relaciona con lo particular, lo material en su particularidad" (pero ¿por qué solo en su particularidad? ¿No hay también una unificación material, como en el sistema circulatorio, y más aún en el sistema nervioso, especialmente en el cerebro?) "no tiene verdad, no tiene independencia de lo inmaterial"[78]. "El espíritu es la verdad *existente* de la materia, es decir, que la materia misma no tiene ninguna verdad"[79].

---

[78] HEGEL, G.W.F. *Op. Cit.*, 1986, p. 48 *(N. del T.)*

[79] *Ibid.*, p. 44 (*N. del T.*)

En definitiva, el espíritu como inmaterialidad existente es la no-verdad o nulidad existente de la materia; de hecho, la determinación fundamental de la materia es según Hegel "estar fuera de uno mismo", y lo exterior al otro es "múltiple, único"; el alma, en cambio, es interioridad, universalidad, unidad, por tanto, eliminación, negación de "lo exterior, la singularización y multiplicidad de la materia". Pero no solo la materia en general, que es objeto solo de la metafísica, es decir, de la abstracción, también la materia física real, la materia de la química orgánica, la fisiología y la anatomía no tiene verdad, no tiene valor para el alma.

> Así como la *multiplicidad* de las muchas *representaciones* no establece una separación entre sí y una multiplicidad real en el *yo*, así también la separación real entre sí de la corporeidad tiene poca verdad para el alma sensible. Está *inmediatamente* determinada por el sentimiento, es decir, natural y corporalmente; pero lo que está separado uno del otro y la diversidad sensible de esto corpóreo es tan poco válido para el alma como para el concepto, para algo real y, por tanto, no para un límite[80].

La psicología hegeliana se basa, por tanto, en los

> fenómenos del magnetismo animal, porque en ellos la dependencia del espíritu, en opinión del intelecto absolutamente firme, en el lugar y el tiempo, así como en la relación intelectual de causa y efecto, pierde el sentido y dentro de la superioridad del espíritu sobre la exterioridad y sus relaciones extrínsecas se manifiesta en la misma existencia sensible, superioridad que sigue siendo un milagro increíble para el intelecto[81].

---

[80] *Ibid.*, p. 123 (*N. del T.*)
[81] *Ibid.*, p. 16 (*N. del T.*)

Precisamente en este "liberarse" del magnetismo animal "de los límites del espacio, del tiempo y de todas las relaciones finitas" percibe "algo que tiene afinidad con la filosofía", se entiende con "filosofía especulativa, para la cual solo el magnetismo animal no es un milagro incomprensible"[82]. Y por tanto no es un milagro que el alma hegeliana, para la que han desaparecido todos los límites del cuerpo, todas las relaciones finitas, sea capaz de percibir lo *visible* incluso sin relación con un nervio óptico y el resto de basura empírica conectada con esto, con la córnea, el humor acuoso, la pupila, lo cristalino, el humor vítreo, por lo tanto "inmediatamente, sin la ayuda de los ojos y la mediación de la luz"[83]. Solo es sorprendente que el alma manifieste su místico

> [...] sentido común, que ocupa el lugar de la vista, el oído e incluso el gusto. Entonces, en el momento en que aún no se conocía el magnetismo animal, un médico francés de Lyon trató a un paciente que solo oía y leía a través del fondo del corazón, y que podía leer en un libro, guardado en otra habitación por alguien, de tal manera que en el consultorio del médico se conectó con un individuo colocado en contacto directo con el fondo del corazón del paciente a través de una cadena formada por las personas presentes[84].

El alma omnipresente, para la que no hay exterioridad y diversidad física de la cabeza a los pies, bien podría participar incluso en un callo de su benéfico sentido común o elegir la copa de un sombrero como teatro de su prodigiosa actividad, de la misma manera que el Dios omnipresente de los escolásticos con toda la trinidad, padre, hijo y espíritu santo, está esencial y personalmente presente en todo

[82] *Ibid.* (*N. del T.*)

[83] *Ibid.*, 140 (*N. del T.*)

[84] *Ibid.*, 142 (*N. del T.*)

lugar, por pequeño y despreciable que sea, incluso en la punta de un cabello. ¿Qué razón de ser tiene el mundo, pregunto nuevamente al respecto, si hay un dios, es decir un ser que posee en plenitud y unidad todo lo que existe en el mundo hecho jirones, y este ser total está enteramente presente en cada átomo? Pero ¿qué sentido tiene también el cuerpo, el ojo, por ejemplo, si hay un alma capaz de ver incluso sin ojos? ¿De qué sirve esta construcción artística, esta "especificación", esta minucia, esta sofisticación de la materia, si con una la *única* y simple palabra *alma* todo está ahora dicho y hecho? ¿De qué sirve esta extensión en longitud, anchura y profundidad para una sustancia no extensa? ¿Este desmembramiento, esta subdivisión llevada al infinito por un ser simple, indivisible y sin miembros? ¿De qué sirve el cerebro, esta materia de particular calidad, no solo diferente de todos los demás órganos, sino también diferenciada en sí misma, tan compleja, laberíntica, si el honor de esta excelencia no le pertenece a él, sino a otro por ser inmaterial?

Pero ¿qué puede hacer *esa* alma con tales preguntas que, independientemente del espacio y el tiempo, como un "alma contemplativa o sensible" contempla o imagina que también está contemplando lo que está espacial y temporalmente ausente, y prescindiendo de todas las condiciones y mediaciones materiales que ejercen un poder mágico, parecido a un hechizo, en el cuerpo? Es terrible, ya que el niño en el útero está sometido al poder del hechizo, pues está "completamente abierto a la influencia *inmediata* del alma de la madre". Esta influencia, esta

> [...] incorporación de los afectos internos de la madre, se manifiesta en aquellos fenómenos, que toman el nombre de *marcas* de nacimiento, de las cuales algunas, es cierto, pueden te-

ner una causa puramente orgánica, pero muchas son indudablemente provocadas por las sensaciones de la madre, y por lo tanto tienen una causa psíquica. Por ejemplo, se refiere al caso de niños que llegaron al mundo con un brazo lesionado, porque la madre efectivamente se había fracturado el brazo o al menos lo había golpeado con tanta violencia que temía habérselo fracturado, o finalmente porque había tenido miedo al ver la fractura de un brazo[85].

Pero ¿cómo es posible demostrar "la unidad indivisa del alma" entre madre e hijo tan repentinamente a través del crudo materialismo del brazo fracturado? ¿Cómo es posible que la falsedad de la "externalidad y mediación sensible y material" de repente se convierta en una verdad quirúrgica? ¿Cómo suprimir la cohesión de los huesos donde ni siquiera tiene importancia el vínculo con la madre "a través del cordón umbilical y la placenta, etc., en-

---

[85] En los agregados (*Zusätze*) al texto de Hegel en la edición que hemos venido utilizando, existe una versión diferente de este pasaje que anexamos aquí y que juzgamos mantiene un mismo sentido respecto del pasaje que cita Feuerbach. Esto posiblemente se debe a que estos agregados fueron incluidos, en las ediciones póstumas de las obras de Hegel, por sus alumnos, los cuales seguramente seguían varias ejemplificaciones de Hegel para referirse a varios de los conceptos expuestos en sus lecciones y, por tanto, difieren en su toma de apuntes, los cuales sirvieron de base para tales adiciones. "La encarnación de los afectos internos de la madre se puede explicar, por un lado, por la debilidad irresistible del feto, por otro lado, por el hecho de que, en la madre, debilitada por el embarazo y que ya no tiene una vida completamente independiente para sí misma, sino que propaga su vida para el niño, encuentra que los sentimientos que los unen reciben un nivel inusualmente abrumador de vivacidad y fuerza. Incluso el bebé todavía está muy sujeto a este poder del sentimiento en la madre; como es bien sabido, las emociones desagradables de la madre estropean su leche y, por lo tanto, tienen un efecto perjudicial en el niño que está amamantando" *Ibid.*, p. 131 (*N. del T.*)

tonces solo la existencia externa anatómica y fisiológica entra en consideración de la existencia física y sensible; porque lo esencial es la relación psíquica"[86]? De hecho, el alma misma es la supresión del exterior material del cuerpo y, por tanto, también de los huesos. ¿Por qué el alma de la madre, que incluso "como sintiente" es también inseparablemente un alma dispuesta y pensante o una creyente, no participa en el niño que está en su cuerpo más que en el miedo a una fractura, el miedo de Dios y el infierno? ¿Quizás en esta unidad psíquica, en esta "*influencia inmediata*", el paso de las representaciones y artículos de fe del alma de la madre a la del niño no sea mucho más fácil y natural que el paso de la representación materna de la fe del brazo roto a la fractura real del brazo del niño? ¿Y si los límites anatómicos del embrión en el organismo de la madre, las "membranas especiales"[87] en las que se encierra para proteger su autonomía, no constituyen límites para la imaginación humana, porque no queremos admitir, como lo hicieron en su fe, la antigüedad y la Edad Media, que los niños salten de la alegría de creer ya en el vientre y canten el Ave María?

La identidad o más bien la confusión absoluta de los opuestos y los objetos, además, en este asunto como en cualquier otro lugar, tuvo el efecto de poner el punto en discusión en una oscuridad mística, más que en una luz verdadera. De hecho, aquí solo se trata de establecer, como ya ha mostrado claramente desde 1785 Georg Richerz en sus notas y adiciones al texto de Ludovico Muratori *Della fantasia*, "si la imaginación" (nada menos que esta es la fuerza misteriosa de magia) "de la madre puede imprimir

[86] *Ibid.*, p. 125 (*N. del T.*)
[87] *Ibid.*, p. (*N. del T.*)

en el fruto de su vientre una imagen de esa cosa, transmitirle alguna semejanza con ese objeto, del cual ella misma ha recibido una impresión muy viva, que ella, la madre, por ejemplo, ha fuertemente deseado o aborrecido, que le horroriza, o que le ha causado miedo o rabia"[88]. Según Hegel, sin embargo, el alma ejerce un poder mágico no solo sobre un cuerpo extraño sino también sobre el propio cuerpo y, por supuesto, esta magia, al ser "la más inmediata", es también la más fuerte de todas. Pero si el alma ya produce fenómenos como marcas de nacimiento en un cuerpo extraño, ¿por qué el alma de un loco que está atormentado por ejemplo por la fantasía de estar embarazado —y ha habido algunos locos con esta fantasía— no debería ser capaz de impregnar su cuerpo por medio de la magia, o para transformar los famosos pies de cristal —en la historia de las locuras humanas también un trasero de cristal juega un papel considerable— en vidrio real? ¿Qué es imposible para la magia? Hace del cuerpo "el sumiso y diligente ejecutor de la voluntad", es decir, del poder de realizar y objetivar las fantasías humanas. Pero ¿qué es imposible para la imaginación? Es precisamente la omnipotencia psicológica. Es, por tanto, una contradicción patente, un verdadero milagro de incongruencia, que Hegel, quien además no solo creyó en el milagro psicológico, sino que también lo demostró, deduciéndolo de la naturaleza del alma, no nos probó en primer lugar como verdad especulativa, en su filosofía de la religión, incluso los milagros y seres extraordinarios de la teología, los espíritus incorpóreos, los ángeles y los demonios con su séquito de brujas, que la Ilustración había privado de su crédito. Su lógica, además, no es más que la creación de la nada transferida al

[88] *Cfr.* MURATORI, Ludovico Antonio. *Della Forza della Fantasia Umana.* Venezia: Presso Giambatista Pasquali, 1745 (*N. del T.*)

nivel lógico, la negación de la antigua máxima "nada viene de la nada". Y la creación de la nada es la causa principal de los milagros, el milagro original; cada milagro es un caso particular de creación de la nada.

Pero acabemos con los fenómenos patológicos de la psicología hegeliana, y al mismo tiempo del tiempo y el espacio hegeliano: tres cosas inseparables, prueba clara de que precisamente ahí, donde el espíritu demuestra, en el plano de la conciencia, su independencia en general del tiempo y del espacio, da prueba, sin ser consciente de ello, de su dependencia de las circunstancias más particulares de lugar y tiempo. Reconocemos a Hegel el honor que se le debe en su tiempo, el tiempo de la reacción romántica trascendente; ¡pero no olvidemos que incluso el "espíritu absoluto" está ligado al tiempo y al espacio! Pasemos a fenómenos psicológicos más agradables, para justificar nuestra afirmación de que en la psicología hegeliana no se puede hablar de una identidad de cuerpo y alma, que en ella el alma cuenta sin el anfitrión, es decir, sin el cuerpo, que ella tiene una posición autosuficiente y hostil no diferente de la del llamado espiritualismo dualista, que su identidad absoluta es solo una absoluta unilateralidad.

En verdad, define Hegel,

> Explicar completamente vacía la idea de quienes piensan que el hombre en realidad no debería tener un cuerpo orgánico, porque lo obliga a cuidar la satisfacción de sus necesidades físicas y, por lo tanto, está retirado de su vida puramente espiritual e incapaz de una verdadera libertad. Incluso el religioso desinhibido queda muy alejado de esta visión hueca, ya que considera que la satisfacción de sus necesidades corporales es digna de convertirse en el objeto de su petición dirigida a Dios, el espíritu *eterno*. La filosofía, sin embargo, tiene que

> reconocer cómo el espíritu es solo *para sí mismo* en el sentido de que se opone a lo *material*, en parte como su *propia* corporeidad, en parte como un mundo externo en general, y media esto que es tan diferente de lo que es diferenciado por la oposición y por su superación devuelve la unidad consigo mismo. Naturalmente, existe una conexión aún más estrecha entre el espíritu y su *propio* cuerpo que entre el resto del mundo exterior y el espíritu. Precisamente por esta conexión necesaria entre mi cuerpo y mi alma, la actividad que esta última ejerce directamente contra el primero no es finita, ni meramente negativa. En primer lugar, por lo tanto, tengo que afirmarme en esta armonía *inmediata* de mi alma y mi cuerpo [...] así que no debes tratarlo con desprecio y hostilidad [...] Si, por el contrario, me comporto de acuerdo con las leyes de mi organismo corporal, entonces mi alma es libre en su cuerpo[89].

Esta es una afirmación totalmente cierta. Pero inmediatamente después se añade:

> Sin embargo, el alma no puede detenerse en esta unidad *inmediata* con su cuerpo. La forma de la *inmediatez* de esa armonía contradice el concepto del alma, su determinación de ser la *idealidad que se relaciona consigo misma*. Para acomodarse a este concepto en sí mismo, el alma, que aún no lo ha hecho desde nuestro punto de vista, debe hacer de su identidad con su cuerpo una que haya sido *establecida* o mediada por el espíritu, tomar *posesión* de su cuerpo y hacerlo un instrumento *dócil y hábil de la misma* forma de actividad, transformarlo de tal manera que se relacione *consigo mismo* en ella[90].

El término *inmediato* es usado innumerables veces por Hegel, pero su filosofía carece totalmente de lo que esta palabra designa, lo inmediato; de hecho, nunca abandona el

---

[89] HEGEL, G.W.F. *Op. Cit.*, 1986, pp. 189-190 (*N. del T.*)
[90] *Ibid.*, p. 190 (*N. del T.*)

concepto lógico, ya que desde el principio hace de lo inmediato una cualidad, en su lenguaje un momento, de lo que más ha mediado, del concepto abstracto. Así también en este caso el alma está en unidad inmediata, pero esta unidad inmediata debe ser eliminada y convertirse en una unidad mediada por la oposición del cuerpo y el alma, colocada, es decir, construida por el espíritu; por tanto, *en sí* misma ya está mediada y no mediada solo en el pensamiento. ¿Pero acaso no existe una unidad eterna del alma con el cuerpo, es decir, inmediata hasta el final de la vida y la conciencia, una unidad indisoluble a pesar de todo artificio de mediación dialéctica, una unidad no solo lógica sino físicamente inmediata, corpórea? ¿Cómo se puede eliminar esta unidad inmediata de alma y cuerpo? Exclusivamente de forma física, corpórea, a través del suicidio. Pero, mientras quita al cuerpo, ¿no se quita el alma también a sí misma? ¿No confirma con ello —tanto por la causa de la acción, ya que el suicida ya no quiere vivir, ya no quiere pensar ni sentir por el hecho de que ahora no puede pensar y sentir nada más que cosas repulsivas, como a través de la acción misma— su unidad inmediata e indisoluble con el cuerpo? ¿Cómo se puede hablar en Hegel de una unidad inmediata con el cuerpo, si el cuerpo no tiene verdad ni realidad para el alma, si el alma es solo un concepto mediado por la supresión, por la nulidad de la corporeidad, o más bien, según Hegel, el concepto en sí mismo? ¿Existe quizás el rastro más lejano de inmediatez en esto?

"El alma debe tomar posesión del cuerpo". Pero ¿acaso el alma está en una relación simplemente jurídica con su cuerpo? ¿No presupone la relación jurídica una relación fisiológica? Además, en el derecho romano se dice que la posesión se adquiere *animo et corpore*, con el espíritu (la vo-

luntad, el propósito) y con el cuerpo. Ahora bien, en la psicología hegeliana, ¿dónde está el *corpus* con el que el alma inmaterial toma posesión de su propio cuerpo? No hay rastro de ello; ¿y por qué? porque, como ocurre en el idealismo y en el espiritualismo en general, el cuerpo es objeto del alma, incluso del pensador, solo en la medida en que es un objeto, y no en la medida en que es, al mismo tiempo, el fundamento de la voluntad y de la conciencia: el hecho de que asumimos el cuerpo como nuestro objeto solo a través de un elemento corporal, no-objeto con respecto a nosotros, es así completamente descuidado, es decir, percibimos lo corpóreo que está frente a nuestra conciencia solo a través de lo corpóreo que está detrás de ello; que lo que aparece a la voluntad y a la conciencia como "magia sin mediación" está por otra parte, en sí mismo o según la naturaleza, mediado en sumo grado, mediado por innumerables fibras nerviosas; que todo lo que podamos acerca de nuestro cuerpo, solo lo podamos con la condición de que estemos en el acuerdo más íntimo y secreto con él, a través del cuerpo mismo, excepto que la energía física a través de la cual podemos hacer cualquier cosa no es la misma energía física con que actuamos; que, sin embargo, la unidad *inmediata* del alma y el cuerpo, que es la unidad que no deja nada en medio, que no admite distinción o contraste entre esencia material e inmaterial, por lo tanto el punto en el que la materia piensa y el cuerpo es espíritu, y viceversa el espíritu es corporal, la materia del pensamiento, es precisamente el punto en el que la actividad consciente de esa unidad no se presenta como fundamento de la actividad misma, nada corpóreo, nada material, en el que por tanto el hombre, que toma la conciencia como la medida y esencia de los seres, evalúa y explica el pensamiento como una actividad absolutamente inmaterial y sin órganos. Este *punctum saliens* es el cerebro.

"¿El cerebro? Pero ¿qué sabemos sobre el cerebro o la relación del pensamiento con él?" Nada específico o, en lo que a mí respecta, nada en absoluto. Pero precisamente porque no sabemos nada, como consecuencia del conocido fenómeno del *horror vacui*, o por analogía con él, llenamos el vacío de nuestro conocimiento con un ser imaginario y ficticio, transformamos nuestro desconocimiento de un fundamento y un proceso material en un no ser, material, un efecto en la causa de sí mismo. Y que sepamos poco o nada, al menos nada definido, de lo más cercano a nosotros, no es realmente una sorpresa. Durante milenios los hombres no han pensado en nada más que en la separación del alma respecto del cuerpo, para asegurar una vida tras una vida, durante milenios no se han ocupado de nada más que distinguir el espíritu de la materia, sin prestar atención al conocimiento de la materia, de hecho, sin permitir siquiera el autoconocimiento corporal, la anatomía del cuerpo humano[91]. E incluso hoy esa distinción es un dogma religioso y filosófico, cuya negación atrae miradas no deseadas incluso por parte de nuestra sabiduría estatal

[91] "Hasta principios del siglo XIV el prejuicio de la inviolabilidad de los cadáveres y la Iglesia se opuso al estudio de la historia natural del hombre y la constitución interna de su cuerpo. En vano el emperador Federico II, superior a los prejuicios de su tiempo, había recomendado frecuentes autopsias a sus médicos en Nápoles y Salerno para su formación. La Iglesia frustró cualquier intento de este tipo, y nuevamente Bonifacio VIII hacia 1300 prohibió la construcción de esqueletos bajo severos castigos" (EICHHORN, Johann Gottfried. *Geschichte der Literatur von ihrem Anfänge bis auf Dado neuesten Zeiten*. II, p. 435). "Antes de Vesalio, la anatomía todavía tenía tan poco crédito que Carlos V (de quien Vesalio era médico personal) sometió a los teólogos de Salamanca a la cuestión de conciencia de si no era impío en ningún caso disecar un cuerpo humano" (*Ibid.*, I, p. 897). ¡Qué escrupulosidad y delicadeza para con los cadáveres humanos, mientras que no hubo escrúpulos en cortar y quemar a hombres vivos! (*Nota de Feuerbach*).

predominante, más o menos conscientemente sometida al clero, para el cual el alma inmaterial constituye la ganancia material más conspicua. Pero si un día los hombres aplican medios e ingenio al conocimiento de la unidad del cuerpo y el alma en la misma medida en que los han aplicado hasta ahora para probar su distinción, también descubrirán exactamente cuál es la conexión del pensamiento con el cerebro. Pero incluso entonces, cuando se descubre y media por el conocimiento, por la ciencia, esa conexión en sí misma siempre será inmediata, al igual que la conexión del cerebro con el ojo por medio del nervio óptico, que, a pesar de esta y otras mediaciones conocidas de la vista, en el mismo acto de ver queda también una relación absolutamente inmediata, tanto para los fisiólogos más autorizados como para los más ignorantes: y esto se debe a que esta inmediatez irresoluble e irreprimible, y no transformable en su opuesto a través de dispositivos dialécticos, es la propiedad inalienable, la esencia misma de la vida, ya que se distingue del pensamiento y el conocimiento.

Sin duda "mi cuerpo por naturaleza", mejor por nacimiento (¿o debemos creer que solo el pájaro que aún no sabe volar lo es por naturaleza, y que en cambio el pájaro que es un maestro en el arte de volar lo es por sí mismo y no por naturaleza?) no es ni un instrumento adecuado ni un "dócil instrumento del alma"; primero debe ser "colocado" como tal por el alma mediante el ejercicio y la educación. La actividad, la función de un órgano, es, en términos aproximados de pensamiento y expresión, el propósito, es decir, el sentido, el espíritu, el alma de este. El alma depende del órgano; si en este último no existe la forma y proporción adecuadas, incluso la función o actividad no se ejerce adecuadamente. Pero el órgano también depende de la función; se debilita, se atrofia y finalmente muere por

completo, si no se usa y consume adecuadamente; ya que la nutrición y el desgaste, la producción y el consumo, también son inseparables en este caso. Así, el pensamiento representa el movimiento, el impulso motor del cerebro, que se desgasta con el pensamiento, pero al mismo tiempo también se nutre, ya que el aumento de la actividad cerebral también aumenta la entrada de fluidos nutritivos. El ejercicio hace al maestro. Solo a través del pensamiento se constituye el cerebro en un órgano del pensamiento, se vuelve adicto al pensamiento, y por el hábito de pensar esto o aquello, de una forma u otra, también se modifica y determina permanentemente de una determinada manera, no de otra, como está determinada la conformación del órgano visual permanentemente por el hábito de mirar de cerca o de lejos. Por tanto, el espíritu forma y determina el cuerpo: tanto es así que un hombre que tiene vocación espiritual y regula sus hábitos de vida conforme a ella, durmiendo, comiendo, bebiendo, determina indirectamente según su entendimiento y su disposición su propio estómago y la circulación sanguínea. Pero para un aspecto de la cuestión no olvidemos el otro; no olvidemos que si el espíritu, en el plano de la conciencia, determina al cuerpo en una determinada dirección, en esa misma dirección el espíritu ya está determinado, inconscientemente, a través de su propio cuerpo; que yo, por ejemplo, como pensador determino mi cuerpo según mis propósitos, porque la naturaleza constructiva en *tándem* con el tiempo destructivo me ha hecho un pensador, y por lo tanto soy un pensador de una manera absolutamente fatal; que en general si el cuerpo se coloca o se determina de cierta manera y con cierta cualidad, el espíritu también se coloca y se determina de la misma manera y con la misma cualidad. "El hombre", dice Hegel, en oposición a las bestias (esta oposición, cuya verdad o cuya validez general, al menos, es ya impugnada

incluso por los pequeños perros y gatos) debe ante todo “hacerse dueño de su cuerpo a través de su propia actividad”[92]. Si, además, solo en el acto en el que se vuelve dueño de su cuerpo, también se vuelve dueño de sí mismo; y a medida que aprende a pararse sobre sus propias piernas en el sentido literal, también se vuelve independiente en un sentido más amplio. La formación del cuerpo es la formación del yo, el endurecimiento del cuerpo, el endurecimiento del yo, el ejercicio del cuerpo, el ejercicio del espíritu, y un ejercicio que es muy variado según este o aquel órgano, o según un órgano que se pone en acción y se desarrolla en una determinada dirección (y bajo un determinado aspecto) o en otra. Solo a través del pensamiento se constituye el cerebro en un órgano real del pensamiento; pero es, a la inversa, solo a través del órgano ya formado del pensamiento que el pensamiento mismo adquiere forma, fluidez, seguridad. No hay nada aquí que sea exclusivamente causa o exclusivamente efecto. Lo que es efecto se convierte en causa y viceversa.

“El cuerpo es el instrumento del alma”, pero también, a la inversa, el alma es el instrumento del cuerpo. Donde, por ejemplo, el cuerpo se convierte en un instrumento dócil del arte de la danza, el alma a su vez se convierte en un instrumento complaciente del “demonio de la danza” y tan arrastrada por el cuerpo danzante al movimiento y al entusiasmo, “absurda locura vertiginosa”, que ya no siente ni piensa nada excepto que la danza es un placer divino; y el órgano del pensamiento y la sensación está tan absorto en “ilusiones musculares” que “después de una noche de baile uno todavía tiene la impresión por la mañana, aunque esté en la cama, de que todavía está bailando”, como

[92] HEGEL, G.W.F. *Op. Cit.*, p. 190 (*N. del T.*)

señala Franz Gruithuisen en su *Antropología*[93]. Lo que le haces a tu cuerpo, tu cuerpo te lo devuelve en virtud del sagrado derecho natural de reciprocidad. ¿Pero acaso hay algún rastro de este derecho natural en Hegel? ¿Cómo, entonces, hablar en él de "una unidad o armonía", que es también "inmediata", del alma y el cuerpo? E incluso si pudiéramos hablar de ello, ¿de qué sirven las palabras que se contradicen con los hechos? En todas las circunstancias, Hegel solo participa por el alma; nunca, al menos cuando se trata de expresar la verdad del cuerpo, no con "símbolos" equívocos, sino con palabras claras, nunca, afirma las razones y el buen derecho del cuerpo. En todas partes se comporta como si no tuviera un cuerpo, similar en esto al neoplatónico Plotino, que se avergonzaba de su cuerpo, además con razón y con apreciable consistencia, ya que el cuerpo es la vergüenza y la deshonra del alma inmaterial. Para un alma que en virtud de su inmaterialidad suprime todas las distinciones corporales, ¿existe una diferencia entre los testículos y las nalgas del cerebro y los testículos y las nalgas reales y oficiales del cuerpo? Para el alma inmaterial, el cerebro es una materia igualmente obscena y sucia —*materia cerebral escuálida*— como ese órgano del cuerpo que está nominalmente "enterrado en el silencio" por la buena sociedad de acuerdo con un método muy moderno "puramente científico", aunque tiene, en sustancia, un significado cósmico-histórico y ejerce un poder que domina el mundo.

[93] *Cfr.* GRUITHUISEN, Franz von Paula. *Anthropologie oder von der Natur des menschlichen Lebens und Denkens für angehende Philosophen und Aerzte.* München: Joseph Lentner, 1810 (*N. del T.*)

Así, incluso cuando llega a hablar de sensación, Hegel nunca tiene en los labios, que en relación con el alma inmaterial no se distinguen de los labios de la vulva, la palabra obscena cuerpo, sino que define, de hecho, deduce, la sensación sin referencia al cuerpo, desde fórmulas abstractas generales que no determinan nada, mientras que incluso en la perspectiva misma del espiritualismo, ya según Platón, es solo a través del cuerpo que el alma llega a la sensación. Precisamente por eso la sensación es negada, como el cuerpo, por un concepto del alma, o de la divinidad, mantenido puro y clarificado en todas sus implicaciones, por lo que es inevitable asumir el cuerpo en la génesis y definición de la sensación, al menos si queremos dar una definición que no sea puramente verbal.

Así también Hegel considera el hábito como una "*segunda* naturaleza" o "una inmediatez que *plantea* el alma"[94], y por tanto lo define como "un punto difícil en la organización del espíritu"[95], de hecho "una de las determinaciones más difíciles en el tratamiento científico de alma y espíritu"[96]. Y es, sin duda, un punto serio; pero solo por una razón, porque en el hábito la gravedad del cuerpo es de gran importancia, de hecho, también su inercia, así como su elasticidad. Quienes, por tanto, la reducen a una cuestión del alma inmaterial, sin tener en cuenta el factor, por no decir el *factotum*, del cuerpo, cuentan sin el anfitrión, ya que un cálculo tan idealista cuesta mucho esfuerzo y, lamentablemente, es inútil. Sin embargo, ese hábito no es, o al menos no es solo una cuestión del espíritu, sino también una cuestión del cuerpo, lo demuestra, por ejemplo, la experiencia de que uno puede volverse adicto

[94] HEGEL, G.W.F. *Op. Cit.*, 1986, p. 189 (*N. del T.*)
[95] *Ibid.*, p. 184 (*N. del T.*)
[96] *Ibid.*, p. 187 (*N. del T.*)

a los venenos, aunque sus efectos mortales o no mortales obviamente sí lo hacen no depender de nuestra buena voluntad o de nuestro conocimiento, sino permanecer más allá de aquellas actividades en cuya base representamos un alma; que no podemos, en cambio, acostumbrarnos a cosas completamente inofensivas, con todo lo que queramos, si nuestro cuerpo no las tolera a toda costa; además, la experiencia de que incluso los animales, e incluso las plantas, se acostumbran a una "segunda naturaleza diferente"; que en los animales carnívoros, que están acostumbrados a una dieta vegetal, incluso ocurre que el conducto intestinal se alarga. Los médicos antiguos ya señalaron que "no solo las fuerzas animales, sino también las llamadas fuerzas vitales y naturales del cuerpo contraen hábitos".

Por la verdad, Hegel viene a hablar del cuerpo, incluso en lo que se refiere al hábito; pero solo en el sentido de que "la *idealidad,* existente en sí misma"[97] —es decir la supresión, la irrealidad— "del elemento material en general y de la corporeidad determinada, se ha postulado como idealidad, de modo que el alma, según la determinación de su representación y voluntad, existe en su propia corporalidad como sustancia"[98], es decir, para que el supuesto concepto de alma inmaterial se realice y se demuestre que es cierto; por lo tanto, solamente en el sentido y espíritu de la "magia absolutamente inmediata". De hecho, el texto prosigue así:

> [...] la determinación exterior, espacial del individuo, si está erguido, se convierte en hábito a través de su voluntad, es decir, en una posición inmediata e inconsciente, que siempre permanece dependiente de su voluntad ininterrumpida; el

---

[97] *Ibid.,* p. 197 (*N. del T.*)
[98] *Ibid.,* p. 186 (*N. del T.*)

hombre se pone de pie solo *porque y en la medida en que quiere ponerse de pie y solo mientras inconscientemente quiera hacerlo*[99].

Pero si se pone de pie, es también solo porque puede estar de pie y, de hecho, debe estar de pie, implementando así una ley de su constitución, una necesidad natural. Sin duda, la posición erguida y el movimiento del cuerpo depende de la voluntad; pero solo en la medida en que esta voluntad misma depende de su organismo, y por tanto es una voluntad orgánicamente fundada, nada más que un fenómeno, o una expresión viva, de la propia conexión íntima, pero precisamente por lo tanto secreta, con el cerebro, los nervios y los músculos. Una voluntad que ha sido erradicada del contexto del sistema nervioso y muscular no es voluntad, es solo deseo fantástico, ya que la voluntad es el poder de ejecutar; pero puedo ejecutar solo lo que quiero sobre la base y por orden de mi cerebro, de mi organismo en general.

Si dependiera solo de la voluntad y no del organismo, bastaría querer volar para realmente poder volar, y sin alas ni medios artificiales de vuelo, me bastaría con querer moverme en un momento desde Europa a América o de la Tierra a la Luna para estar allí incluso con un solo giro. "Pero esto no debe decirse; tal voluntad es absurdo, irracionalidad". Sin duda lo es; pero aun en estos ejemplos la voluntad del alma inmaterial se manifiesta en su flagrante desnudez. Aquí se hace evidente la irracionalidad de esta voluntad, que en lo desconocido de nuestro cuerpo es cubierta y velada por la oscuridad que allí reina, y solo por eso es rechazada. ¿Qué son el espacio y el tiempo para el alma inmaterial, en sí misma espacio y atemporalidad? ¿Y no se dice aquí expresamente "puedo hacer lo que quiero"?

[99] *Ibid.* (*N. del T.*)

Entonces, ¿por qué no debería querer y poder trasladarme de aquí a América en un instante? ¿Quizás porque la voluntad, que puede hacer lo que quiere, se refiere solo a la esfera moral? Pero puede ser que quiera trasladarme allí por razones morales. Existe un peligro inminente; solo mi presencia en ese lugar, instantáneamente, puede decidir la victoria de la libertad y la humanidad. ¿Por qué este bien sigue siendo un deseo impotente? Como incluso la voluntad moral depende del organismo, no puede hacer nada sin él. Porque es cierto que en la moral "puedo hacer lo que quiera", pero, por supuesto, solo de manera fantástica; porque la voluntad omnipotente, en el cielo como en la tierra, es solo el más sumiso de los servidores de la imaginación humana.

En su *Ética*, Fichte —permítame esta digresión del sucesor al predecesor— cambia la proposición "puedo hacer lo que quiero" por otra: "podemos [conseguir] todo lo que *podemos querer*"[100]. Aquí la voluntad se hace depender, como es debido, del poder, es decir, se asume en un sentido en el que está limitada por el poder, de modo que el "todo" hiperbólico fluye de regreso a un "solo" mucho más modesto: solo puedo lo que puedo, es decir, puedo querer, es decir, querer producir, solo lo que puedo producir de acuerdo con las leyes de la física y las fuerzas del organismo. Pero esta limitación no proviene del yo, sino del no-yo de Fichte, por lo que se acepta a regañadientes y con repugnancia, ya que contradice las determinaciones fundamentales que él atribuye a la voluntad. De hecho, si yo quisiera "puedo ser impulsado por la necesidad natural,

[100] FICHTE, Johann Gottlieb. *Op. Cit.*, 2005, p. 149 (*N. del T.*)

pues más allá de ella dejo de ser un miembro de su cadena"[101]; pero en el acto de querer no solo se interrumpe la relación con la naturaleza, sino toda relación en general. "Una serie de determinaciones de la libertad consiste en saltos", en los que "la conexión está quebrada en cada miembro"[102], no debemos excluir que estos saltos más allá del contexto causal de la naturaleza se manifiesten y prueben en saltos reales de la Tierra a la Luna o de Europa a América, al menos cuando estos saltos se produzcan en interés del partido —moral y político— del progreso, al que pertenecía Fichte para su eterna gloria. Por lo tanto, no es en absoluto una contradicción si la doctrina de la ciencia pone a la doctrina de Dios a la cabeza. Como la divinidad en general no es otra que el alma liberada de sus limitaciones y contradicciones, el alma en su plena coherencia, del mismo modo también la voluntad divina no es otra que la voluntad humana de la doctrina de la ciencia (y de la psicología espiritualista en general) consecuente, descarada, liberada de contradicciones incompatibles con su concepto, es decir, de los límites antinaturales que aparentemente imponía voluntariamente, pero en realidad solo porque fue forzada, por la falsa modestia y el miedo a la naturaleza y la corporalidad.

Pero volvamos a la concepción hegeliana del hábito y la "locura", para ilustrar y justificar nuestra presentación de la psicología hegeliana con un ejemplo. Hegel incluso considera la locura (que también nos hace sentir, no solo en la conciencia sino también en el alma y el sentimiento, la dependencia de nuestro espíritu respecto del organismo y, ay, no la dependencia sana, unánime, feliz, que precisamente por eso parece independencia), no a diferencia del

---

[101] *Ibid.*, p. 184 (*N. del T.*)
[102] *Ibid.* (*N. del T.*)

hábito, como cosa del espíritu o más bien del alma. Afirma precisamente: la locura "es una enfermedad de la psique, de lo corporal y de lo espiritual juntos"[103]; pero el elemento corpóreo a su vez coincide con lo "existente" o es sinónimo de él.

> La locura contiene esencialmente la *contradicción* de un sentimiento, que *se ha hecho* corpóreo y existente, *frente* a la totalidad de las mediaciones que constituyen la conciencia concreta. El espíritu, determinado como simplemente *existente*, en la medida en que tal ser está en su conciencia *sin resolverse allí*, está enfermo[104].

Por tanto, el elemento corporal es a su vez algo que se puede superar, en el alma misma se supera y se puede resolver. Además, llega a definir la locura como "un grado o una forma necesaria en el desarrollo del alma", aunque no por ello aparece en todo hombre en su máxima gravedad. Lo hace derivar en parte de determinaciones morales o más bien inmorales, "egoístas", en parte de la razón teórica o intelectual de que "soy al principio un yo completamente *abstracto*, completamente indeterminado, abierto a cualquier contenido, a las representaciones más vacías, como por ejemplo a la representación de que soy un perro"[105]; y es también por eso que atribuye al hombre, como único ser capaz de alcanzar la abstracción total de la comida, el "privilegio" de la locura, como si los animales no tuvieran también el nefasto derecho de volverse locos, extravagantes, furiosos. A decir verdad, incluso en Hegel, como en todas partes, el cuerpo se esconde detrás del alma: cuando

---

103 HEGEL, G.W.F. *Op. Cit.*, 1986, p. 161 (*N. del T.*)
104 *Ibid.*, p. 162 (*N. del T.*)
105 *Ibid.*, p. 168 (*N. del T.*)

afirma, por ejemplo, que "el espíritu es susceptible a la locura, a la finitud que se fija en él, solo como cosa, es decir, como algo natural y existente"[106], ¿qué más quiere decir esto si no que el espíritu es susceptible a la enfermedad solo en la medida en que es corpóreo o por la razón y en virtud de la corporalidad? Pero aun asumiendo que nosotros, en consideración a la enorme confusión verbal y conceptual que reina en la filosofía hegeliana —y con esto no la reprochamos, ya que es precisamente en esta "confusión de firmes distinciones intelectuales"[107] que la filosofía especulativa celebra, en asociación con el sonambulismo, su supremo triunfo— podemos atribuir al "existente", que oscila indefinidamente entre el ser y la nada, la solidez del cuerpo, ¿no es acaso una injusticia, un punto de vista unilateral, culpar y reprochar al cuerpo solamente por enfermedades del espíritu, sin querer adjudicarle también la cordura del espíritu?

Pero sigamos con las palabras "natural y existente". Lo existente se deriva de lo existente, lo natural de la naturaleza, en el lenguaje y, de hecho ¿es posible que la naturaleza, por la que solo debemos estar agradecidos si no hemos perdido ya por completo la cabeza detrás de las locuras del mundo de los hombres, detrás de las locuras de nuestros filósofos y los refinados engaños racionales y legales de nuestros hombres de Dios y el Estado: ¿es solo la fuente de nuestras enfermedades y locuras, y no también de la cordura y la sabiduría, que lo "natural" coincide con lo "loco"? ¿Y que la locura es la verdadera y propia naturaleza del hombre, la humanidad "existente"? En este caso, ¿cómo este pensamiento ilegítimo, que expresa un descon-

[106] *Ibid.*, p. 161 *(N. del T.)*
[107] *Ibid.*, p. 13 *(N. del T.)*

tento manifiestamente rebelde con las condiciones existentes, concuerda con la racionalidad legítima de la realidad? Pero perdón, olvidé la gran diferencia entre existencia (*Sein*) y realidad (*Wirklichkeit*). Mi filosofía, fundada únicamente en el evangelio de los cinco sentidos y no en el sentido común papal o sin sentido del sonambulismo —una filosofía, que es precisamente por eso, como es sabido, equivalente a una no filosofía— conoce, en su pobreza de espíritu, una existencia, la existencia real o natural, y además está plenamente satisfecha de esta existencia única e irrepetible, por lo que al respecto proclama con alegría junto a la Biblia: "Bienaventurados los hombres pobres de espíritu", pero llenos de talentos naturales.

El método antinatural de Hegel también está estrechamente relacionado con esta antinaturalidad sustancial —un método que incluso trastoca el orden de la naturaleza— que él sigue, como en todas partes, también en el proceso gradual de su psicología, excepto quizás en la última parte. Así pues, Hegel pasa de la locura a la costumbre y trata de demostrar efectivamente "la necesidad" de este "progreso dialéctico"[108], mientras que el hombre, en cambio, mucho antes de cantar "la oda a la locura", inmediatamente después del nacimiento, con el segundo aliento que repite, se inicia en los misterios "del dulce hábito de estar allí", y por tanto sería mucho más acorde con la naturaleza y por lo tanto también con la razón, más lógico, pasar del hábito —¡cuántos hábitos locos tiene casi todo hombre!— a la locura, como ya lo habían hecho los psicólogos mucho antes de Hegel. Ludwig Jakob, por ejemplo, en su *Grundriss der Erfahrungsseelenlehre*, donde se ocupa del hábito, afirma

---

[108] *Ibid.*, p. 187 (*N. del T.*)

que "a partir de él podemos explicar por qué una representación puede convertirse gradualmente en una idea fija, y por qué este último tiempo se arraiga cada vez más y a medida que pasa el tiempo perdura"[109], y Hoffbauer, en su trabajo sobre la locura, menciona que "un miedo prolongado o repetido a menudo puede hacernos luego representar un mal como algo que realmente ocurrió, aunque nunca haya sucedido"[110]. Y aunque esta explicación no es exhaustiva, no cabe duda de que, en la historia del desarrollo del alma, y por tanto también del cuerpo, el hábito precede a la locura. Así, Hegel precede a la relación sexual con la oposición o alternancia del sueño y la vigilia[111], mientras que, en la naturaleza, afortunadamente para la humanidad, ocurre lo contrario, el coito viene después del sueño (y esto explica, entre otras cosas, por qué el alma todavía casta lanza su primera furtiva mirada hacia el más allá desconocido del otro sexo solo en sueños, cuando cae en los límites que se fijan durante la vigilia). Y de manera similar precede la vigilia a la sensación como un grado particular de esta. Pero ¿qué es el pensamiento despierto para sí mismo y distinto de la sensación? La sensación no es simplemente "asegurarse" de estar despierto; es lo mismo estar despierto. Estoy despierto significa: veo —con los ojos cerrados no veo nada más que imágenes oníricas—, oigo, siento y lo hago con determinación enérgica, con claridad y precisamente por tanto con conciencia; si no significara esto, desaparecería la misma diferencia entre estar des-

[109] *Cfr.* JAKOB, Ludwig Heinrich. *Grundriß der Erfahrungsseelenlehre.* Halle: Hemmerde & Schwetschke, 1791 (*N. del T.*)
[110] *Cfr.* HOFFBAUER, Johann Christoph. *Psychologische Untersuchungen über den Wahnsinn und die übrigen Arten der Verrückung und ihre Behandlung*. Halle: Hemmerde & Schwetschke, 1807 (*N. del T.*)
[111] HEGEL, G.W.F. *Op. Cit.,* 1986 pp. 86-87 (*N. del T.*)

pierto y dormir o soñar. Ya Aristóteles, a quien Hegel también se refiere de buen grado, dice en su escrito sobre el sueño y la vigilia: "Si, pues, estar despierto no consiste sino en sentir, es evidente que el principio de la percepción es también aquel por el cual el que está en vigilia está despierto y aquel por el cual el durmiente duerme"[112]. Esos procedimientos y pasajes del método hegeliano tienen indudablemente solo un significado lógico o dialéctico; pero ¿cuál es la forma de proceder del filósofo si está en contradicción con la forma natural de proceder del hombre? ¿Existe un movimiento absoluto sin herramientas externas de movimiento? En otras palabras, ¿cómo da un paso el pensador, si no tiene sus órganos de movimiento fuera de la cabeza, ni, como los cefalópodos, adheridos a la cabeza, sino exclusivamente en la cabeza? En aras de la justicia, en cambio, no podemos callar concluyentemente que en las notas que Hegel puso en su psicología, donde no obliga a su espíritu a la antinaturalidad de su sistemática y su dialéctica, es posible encontrar algunas perlas extraídas de la profundidad de la visión y la observación saludables.

14. El poder del alma sobre el cuerpo

"Los materialistas se basan unilateral y deliberadamente solo en aquellos hechos que muestran cómo el espíritu, al menos en sus manifestaciones, depende del cuerpo. Pero también hay hechos igualmente numerosos que demuestran lo contrario, la dependencia del cuerpo del espíritu, el poder del espíritu sobre su envoltura corporal, mostrando que simples actos de voluntad, representaciones o fantasías, movimientos del alma como la alegría, la esperanza,

---

[112] ARISTÓTELES. *Parva naturalia.* Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 82, 454a (*N. del T.*)

el amor, el miedo, la ira, la indignación, el miedo, la angustia pueden ser determinantes, y realmente lo son, para nuestro bienestar o malestar corporal, para la salud o enfermedad, para la vida o la muerte".

Los hechos son correctos, pero ¿son también correctas las consecuencias que los espiritualistas extraen de ellos? ¿Y son correctas las suposiciones que hacen sobre la base de los hechos mismos? ¿No presuponen los espiritualistas que el alma sola, el alma por sí misma, sin el cuerpo, quiere, representa, siente? ¿Cómo podrían considerar los efectos de las pasiones, de la fantasía, de la voluntad como pruebas del poder del alma sobre el cuerpo, si no hubieran excluido ya mentalmente el cuerpo del alma? Pero el alma, mientras tenga poder sobre el cuerpo, tal vez no esté, por decir lo mínimo, en el cuerpo o, en cualquier caso, si rechazamos este "en", ya que recuerda demasiadas relaciones espaciales, conectadas, íntimamente conectadas, al cuerpo, un alma que es hecha cuerpo. Entonces, ¿cómo es posible disolver esta conexión, aislar el alma, introducir la división política como inseparable: aquí el alma allí el cuerpo? ¿Cómo es posible concebir como un simple efecto sobre el cuerpo lo que es efecto solo con el cuerpo y a través del cuerpo? ¿Y dejar que el alma sea "colocada" solo por lo que el cuerpo ya presupone en el alma misma? De hecho, ¿cómo es posible poner en sintonía pasiones como el amor, la ira, la indignación, el temor, el miedo con un alma inmaterial, incorpórea y extracorpórea en sí misma?[113] Sin duda

[113] Ya Cardano en su escrito *De subtilitate rerum* (Lib. 14 *de anima et intellectus*) señala: "es inevitable que en los movimientos del alma el cuerpo sufra, porque no se producen sin el cuerpo". Cabe señalar también que los ejemplos aducidos del poder del alma sobre el cuerpo están tomados

hay una gran diferencia si me enfermo psíquica, espiritual o físicamente, corporalmente, por miedo al contagio o a un patógeno contagioso, si me desmayo debido a una presión externa en el cerebro, o me desmayo debido a una noticia o programa impactante. Pero la representación, en sí y para sí, solo es posible en la presuposición, sobre la base de un cerebro, y con esto el hecho de que un movimiento del alma, como un movimiento del cerebro, también produce un efecto correspondiente también en el resto del cuerpo. Las fantasías voluptuosas pueden producir los mismos efectos en sus órganos correspondientes que el contacto físico real. ¿Por qué? Porque esas imágenes ya tienen como presupuesto los órganos sobre los que actúan, porque solo son posibles donde hay una conexión entre el órgano del pensamiento y el órgano sexual. Pero en un alma inmaterial, donde esta conexión se rompe totalmente, ¿cómo es posible que aparezcan imágenes de ese tipo?

"Un hombre tan sano como un pez murió repentinamente de alegría cuando estaba cerca de tener relaciones sexuales con una joven muy deseada". El coito es un acto físico, material, en el que incluso los espiritualistas e idealistas deben reconocer la verdad y la existencia del cuerpo fuera de la representación, al menos hasta que sean capaces de demostrarnos que simplemente se abrazan en representación, y que en esa pura representación producen hijos. Entonces, ¿cómo se puede atribuir la alegre expectativa y representación de ese acto a un ser inmaterial? ¿De dónde viene la fuerza de esta alegría, si no de la fuerza del

---

en parte del escrito antes mencionado de Zimmermann relativo a la experiencia en el arte médico, en parte de la revista de psicología experimental de Moritz (*Nota de Feuerbach*).

deseo de unión corporal? Pero ¿no es este deseo en sí mismo algo corpóreo, de hecho, ya un efecto de la materia?

"Se sabe que un criminal italiano, que no pudo ser inducido a confesar mediante las torturas más crueles, y efectivamente las soportó sin espasmo, mientras lo torturaban, gritaba continuamente: *io ti vedo*". Fue absuelto. Cuando se le preguntó qué quería decir con su grito, respondió: *la forca*. La vívida visión de las terribles consecuencias de su confesión ahogó todo el sufrimiento en él.

¡Qué prueba más convincente del poder del alma o de la representación sobre el cuerpo! Pero ¿podemos detenernos en este poder? ¿No deberíamos pasar y subir de la horca representada a la horca real, que existe fuera de la representación? ¿No es el poder de la representación una consecuencia, una expresión del poder del objeto material y, por tanto, solo un poder mediado, inmaterial-material? No le tengo miedo a la horca simplemente porque soy un ser con representaciones, ¿qué importancia puede tener la horca para un ser inmaterial? sino porque es un ser corpóreo, que no solo puede ser torturado, sino, algo mucho más terrible, estrangulado. Por tanto, la representación que provoca miedo no puede desprenderse de la relación que la une a mi cuerpo, que puede entrar en contacto con el objeto de la representación de una forma muy distinta a la representativa, físicamente. Si en una persona hambrienta "la vista de un alimento exquisito aumenta la secreción de saliva hasta tal punto que se le hace agua la boca", ¿podemos poner este efecto a la vista? ¿No debería buscarse su razón más bien en el hecho de que la vista ya es al mismo tiempo un anticipo y, si no un pleno disfrute corporal, al menos un fruto material-inmaterial de la comida? ¿El efecto producido por los alimentos visibles no se deriva de

su comestibilidad? Pero entre la alimentación física óptica y oral, ¿acaso no existe la misma relación que existe entre lo representado y lo real?

El piadoso Schubert en *Die Geschichte der Seele* entre las pruebas del "poder del alma sobre el cuerpo" o más bien del "poder peculiar del alma para sostener el cuerpo", también cita el caso de un avaro que despertó de un estado letárgico que parecía mortal en cuanto el médico le puso en la mano unos táleros nuevos[114]. Pero ¿no es esta prueba del poder del alma más bien una prueba del poder del dinero y, por lo tanto, solo es válida si por "alma del hombre" nos referimos al dinero? La esencia del alma, si alguna vez se cuestiona tal esencia, ¿no debería manifestarse más bien en el hecho de que es capaz de dejar el cuerpo a voluntad en lugar de en su capacidad para proporcionarle apoyo? ¿No es el supuesto poder con el que el alma sostiene el cuerpo en realidad solo una apariencia del poder con el que el cuerpo sostiene el alma y, de hecho, la une a lo terrenal y material hasta los últimos momentos de la vida? No hay duda de que el dinero tiene poder y existencia solo para un alma que es consciente del valor del dinero, intelecto calculador, imaginación, aunque fascinada solo por el esplendor del oro y la plata, pero sobre todo voluntad, la voluntad de ganar, poseer, el *animus habendi* romano.

"Quiero, luego tengo", dice el jurista de "la consecución de la propiedad sin contacto ni preservación física"; pero esta voluntad, que tiene la consecuencia de tener, presupone una posesión física, aunque esto suceda más tarde en el tiempo; tiene eficacia y valor solo porque querer tener es ya un tener *a priori*, espiritual, planificado. Mi voluntad no

---

[114] *Cfr.* SCHUBERT, Gotthilf Heinrich. *Die Geschichte der Seele*. Stuttgart: Cotta, 1830 (*N. del T.*)

se extiende más allá de la esfera de mi capacidad física y espiritual. Lo que quiero sin algún efecto físico, ya sea contemporáneo o posterior al acto de la voluntad, sigue siendo, después como antes, *res nullius*, cosa de nadie, porque tal voluntad sin efecto o sin cuerpo vale cero, como si fuera la voluntad de nadie; de hecho, es solo el *corpus* —"Quiero tener el cuerpo conmigo en el reino de los cielos", pero también en el reino de los cielos de la "filosofía del espíritu"— es, repito, solo el *corpus* que distingue al alguien del nadie. Y, por tanto, también se descubre el verdadero sentido del *corpus juris* solo si se invierten las palabras, y en lugar del cuerpo de derecho en sentido figurado, se afirma el *jus corporis*, el derecho del cuerpo en sentido propio, a pesar de la distinción del derecho jurídico entre cosas corporales y cosas incorpóreas; de hecho, aunque el derecho en sí mismo, como representación o concepto, es algo incorpóreo, el objeto o contenido de este es incluso dolorosamente corpóreo. Así también la representación de un nuevo tálero, que en la cabeza del avaro produce en su cerebro una impresión tan poderosa que despierta de su letargo, es una *res incorporea*, algo incorpóreo; pero, sin embargo, la fuerza de esta representación se deriva únicamente del cuerpo que el avaro tiene en la mano. Intenta quitarle al avaro el dinero de las manos o de la caja, y gritará, como en Molière, no al ladrón sino al asesino: "¡Estoy perdido! ¡Asesinado! ¡Me han cortado el cuello! ¡Me han robado mi dinero!"[115]. Está tan apegado a su dinero que para él la supresión de esta relación equivale a la supresión de la relación entre el cuerpo y el alma. Pero ¿dónde se encuentra en el curso de la vida del hombre ni siquiera un punto en el que pueda suprimir esta relación o, más bien,

[115] MOLIÈRE. *El avaro/Las preciosas ridículas*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1991, p. 111 (*N. del T.*)

la indistinguibilidad del cuerpo y el alma, e indicar un efecto aislado del alma, un efecto en el que el cuerpo no participa ni se presupone?

"Cuando piensas profundamente, con extrema concentración, no ves ni escuchas nada, incluso si las ondas de luz y sonido golpean los órganos de los sentidos, por el contrario, olvidas los mismos dolores físicos". Pero los dolores físicos se olvidan incluso cuando nos dejamos llevar por alguna pasión, y también sucede que no oímos cuando estamos absortos en una contemplación sensible, y por otro lado no vemos cuando estamos abrumados por una orgía de sonidos o incluso simplemente cuando nos esforzamos por escuchar algo. Por la misma razón, a menudo cerramos los ojos a propósito, para no ser molestados al escuchar. En el acto de oír se entiende cuando vale la pena oír, el hombre es o al menos quiere ser todo y solo oído, en el acto de ver todo y solo ojo, en el acto de pensar todo y solo su cabeza, siempre que sea en todos los aspectos un perfecto pensador o calculador: solo un John Napier, de hecho, podría olvidar los dolores de la podagra por sus cálculos mentales. A decir verdad, hay una diferencia si el hombre es todo ojos y oídos o si es todo cabeza: ya que puedo pensar sin ver, incluso sin poder ver, pero no puedo ver sin pensar en lo que veo, sin mirar en ello con cuidado, y esto por la simple razón, también perceptible, de que los instrumentos de los sentidos son órganos de la cabeza, sus nervios son vástagos del cerebro, y es solo el cerebro o el intelecto el que ve y oye, razón por la cual, si este último ya está comprometido en otra parte o consigo mismo, no se ve ni se oye nada, aunque el ojo o el oído estén abiertos. Pero, por otro lado, ni siquiera el cerebro colocado en el ojo o el oído es capaz de pensar al mismo tiempo *en abstracto*, es decir, de tratar con imágenes y pensamientos abstractos, incluso si

se derivan precisamente solo de esos sentidos en un solo lugar. En el caso de que no haya nada en la cabeza, aunque sea momentáneamente, excepto lo que está en el ojo o en el oído, la función de ver u oír ha sobrepasado todas las demás funciones cerebrales. Una vez, mientras contemplaba el cielo estrellado, de repente vi un meteoro magnífico: me hubiera gustado que los de la habitación contigua se apresuraran a disfrutar del espectáculo conmigo, pero no pude gritar, me quedé sin palabras.

Lo que es cierto para el ver y el oír también es cierto para los demás sentidos y pasiones. Así, el hombre preso de la ira siente tan poco el dolor de una herida como el guerrero en el fervor de la batalla; pero de nuevo solo por la sencilla razón de que el dicho "no se puede servir a dos amos al mismo tiempo" tiene tanto valor en la psicología como en la moral. Así como no puedo estar en dos lugares al mismo tiempo, tampoco puedo estar presente y activo en el campo de juego de la pasión o en el teatro del ojo y, al mismo tiempo, en el estudio del cerebro. Donde estoy, allí debo estar completo; lo que soy, debo serlo sin divisiones, con el cuerpo y la cabeza o el alma. Incluso para la evacuación del cuerpo se requiere una cabeza adecuada, es decir libre, como también, a la inversa, para tener un cuerpo libre incluso la función corporal más baja se realiza con regularidad solo *viribus unitis*, requiere presencia de ánimo. Por lo tanto, no es de extrañar "si en el curso de importantes ocupaciones espirituales el purgante más fuerte no tiene ningún efecto".

Pero la voluntad, para volver finalmente a ella, ¿no es al menos un poder puramente inmaterial? Los efectos del libre albedrío no solo son independientes de los efectos orgánicos, sino incluso opuestos a ellos. De hecho, una cierta

modificación en los órganos produce una sensación agradable y esta sensación produce un impulso". Pero se opone a este impulso, a este órgano, solo a través de otro impulso y otro órgano. "Hermosos burros son", es apropiado exclamar aquí con un médico de la época de la Reforma, citado anteriormente, "los que se ocupan del libre albedrío, sin distinguir las diversas fuerzas del hombre, sin observar las funciones de los diversos miembros corporales, que son los únicos que permiten su distinción". "Con un propósito firme y enérgico, no solo se pueden suprimir las percepciones de la enfermedad, sino que a veces uno puede incluso deshacerse de enfermedades reales". Pero la resolución enérgica de no enfermarse ni de curarse es en sí misma un signo de salud, de una fuerza física que aún ha permanecido intacta, que por el acto de querer simplemente se libera de su estado latente. Quien ya no sabe oponer resistencia física a un impulso, es decir a tal o cual deseo, a un dolor o a un mal, todavía tiene solo deseos piadosos, pero ya no voluntad resuelta. Un deseo que ya no tiene nervios sanos, sangre sana como trasfondo, en fin, una base material, y sin embargo tiene que producir una curación o en todo caso un efecto material de la nada, es en sí mismo un absurdo. Intenta superar solo los sentimientos si estás enfermo. Tischbein relata el caso de un amigo que sufría un tremendo dolor en las manos y los pies debido a la podagra: "Cuando escuchó hasta una mosca zumbando hacia su cama, comenzó a gemir, como si se le rompieran los huesos". ¡Realmente un destino terrible, si la más mínima vibración sonora actúa como una rotura de huesos groseramente material! ¡Qué feliz sería el hombre si su voluntad no fuera una fuerza inmanente en su organismo, sino una fuerza trascendente, es decir, sobrenatural y ultracorporal, no ligada a ninguna materia y, por tanto, ni siquiera a la

materia médica! Entonces le bastaría con querer estar sano, y estaría sano.

15. Crítica del idealismo

El espiritualismo filosófico moderno, que toma el nombre de idealismo, acusa al materialismo —que a su juicio debería ser aniquilado— de ser un dogmatismo, es decir, de partir del mundo sensible como de una verdad objetiva indudable, presuponiéndolo como mundo subsistente por sí mismo, es decir, sin nosotros, mientras que el mundo sería solo un producto del espíritu. Fichte, el clásico idealista, escribe:

> El espíritu: ¿Admites que estos objetos aquí, o esos otros allá, existen realmente fuera de ti?
>
> Yo: Por supuesto que lo admito.
>
> El espíritu: ¿Y cómo sabes que existen?
>
> Yo: Pues porque los veo, los sentiré si los toco, puedo oír sus sonidos. Se me manifiestan a través de todos mis sentidos.
>
> El espíritu: Bueno. Tal vez retires más adelante esa afirmación de que tú ves y tocas y oyes. De momento hablaré, a tu manera, como si realmente percibieras objetos mediante tu vista, tu tacto, etc. Y además exclusivamente mediante tu vista, tu tacto y tus demás sentidos externos, ¿no es así? ¿Percibes de algún otro modo que no sea a través de los sentidos; existiría para ti cierto objeto si no fuera porque lo ves, lo tocas, etc.?
>
> Yo: No, de ningún modo[116].

---

[116] FICHTE, Johann Gottlieb. *El destino del hombre.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011, p. 58 (*N. del T.*)

¿Cómo sucede entonces, según el idealismo, que el hombre llegue a relacionar sus sensaciones con *algo* que existe fuera de él? En virtud de la ley de causalidad o del principio de razón suficiente, que son innatos en él, presentes en su espíritu o en su ser, el hombre concibe sus sensaciones como consecuencia o efecto, y por tanto postula una causa o fundamento de ellas; luego, en virtud de las formas de la intuición del espacio y del tiempo, igualmente innatas en él, presentes en su ser sensible, no en el espiritual, coloca ese fundamento fuera de sí mismo, lo siente y lo representa fuera de sí mismo. Este *algo* pensado o argumentado como fundamento de su sensación, transpuesto en el espacio y el tiempo, representado o intuido subsistiendo fuera de él, es el mundo objetivo. El materialismo, por tanto, tiene como punto de partida una forma de ver completamente distorsionada, ya que pone lo que se deriva primero y luego parte del objeto más que del sujeto, de lo dado más que del yo, que es también la única certeza.

Coincido con el idealismo en que debemos partir del sujeto, del yo, ya que la esencia del mundo, lo que es y lo que es para mí, depende evidentemente solo de mi propio ser, de mi propio entendimiento, de mi constitución general. En definitiva, el mundo, tal como se me da, sin perjuicio de su autonomía, es solo mi yo objetivado. Pero afirmo que el yo del cual parte el idealista, el yo que quita la existencia de las cosas sensibles, no tiene existencia en sí mismo, es un yo que es solo pensamiento y no es real. El yo real es solo aquello a lo que se opone un tú, un objeto; mientras que para el yo idealista no hay tú, como tampoco hay objeto en general. "Yo no soy el alma, sino el hombre", ya dice un filósofo griego en los fragmentos de los libros perdidos de Plutarco. "Yo pienso", pero yo, este hombre, no "el yo o la yoidad", la inteligencia en general.

Soy esencialmente un individuo. Si por "yo pienso" no tengo que referirme a mí, este individuo, entonces el pensamiento cae completamente fuera de la esfera de certeza con la que me refiero a todo lo que hago o sufro; y me quedo solo con un algo indeterminado o con nada que piense. El yo es solo una elipse verbal, omitiendo solo en aras de la brevedad lo que está implícito, es decir, yo: este individuo, que piensa aquí, en este cuerpo, y especialmente en esta cabeza fuera de la tuya. No solo significa "Aquí está Rodas, baila aquí"[117], también significa: aquí está Atenas, piensa aquí. No soy simplemente un ser que existe fuera del otro, sino que también, como un ser pensante, pienso fuera del otro. El espacio es, como el tiempo, una forma de la intuición, pero solo porque es la forma de mi ser y de mi esencia, porque soy un ser en sí mismo espacial y temporal, y solo como tal siento, intuyo, pienso. ¿Qué puede saber un ser o una cosa sobre el tiempo y el espacio que no sea ni espacial ni temporal en sí mismo? Pongo un objeto fuera de mí, un tú, solo porque mi yo, mi pensamiento, presupone en sí mismo un tú, un objeto en general. Yo soy y pienso, de hecho siento solo como un "*sujeto-objeto*", pero no en lo idéntico —o analítico, para usar la expresión kantiana— de Fichte, por lo que yo, el pensador, soy uno con el objeto, el pensamiento, pero en el sentido de que el hombre, o la mujer, es un concepto sintético; de hecho, no puedo sentirme y pensar en mí mismo como un

---

[117] Probablemente Feuerbach se está refiriendo en este pasaje a la utilización que hace Hegel de la famosa frase de la fábula "El fanfarrón" de Esopo: "*Hic Rhodus, hic saltus* (aquí esta Rodás, venga el salto)". ESOPO. *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Babrio*. Madrid: Editorial Gredos, 1985, p. 57. En la *Filosofía del Derecho*, Hegel toma la frase de Esopo para ironizar sobre las teorías normativas en contraposición a la demostración que exige la filosofía; haciendo una modificación del verbo *saltar* por el verbo *bailar*, lo que podría explicar el cambio que también introduce Feuerbach aquí. *Cfr.* HEGEL, G.W.F. *Op. Cit.*, 2004, p. 19 (*N. del T.*)

hombre o una mujer sin ir más allá de mí mismo, sin conectar con el sentimiento o concepto de mí mismo el concepto de otro ser diferente, pero a la vez análogo a mí. Por tanto, si al principio me abstraigo de la objetividad, y luego me pregunto cómo puedo llegar a la asunción de un objeto fuera de mí, es como si yo, un hombre, primero hiciera una abstracción de la mujer, y filosofara dejándola a un lado, y luego me preguntara cómo nunca puedo llegar a admitir otro sexo, un ser femenino fuera de mí. Una pregunta realmente curiosa; de hecho, soy hombre solo porque hay mujer, soy, y no solo *a posteriori* sino *a priori*, desde la primera hasta la última raíz de mi ser, esencialmente, un ser que se relaciona con otro ser externo a mí, no soy nada sin esta relación. Y si a través de mi intelecto pienso en un ser de otro sexo fuera de mí como la razón de mi sentimiento sexual, es solo porque en sí mismo, ya por naturaleza, inconscientemente, ante el intelecto, mi ser presupone como fundamento de su ser a otro ser. Mi ubicación intelectual fuera de mí es solo una consecuencia de esta presuposición física; el ser precede al pensamiento; al pensar no hago más que traer a la conciencia lo que soy incluso sin pensar: no un ser sin fundamento, sino fundado en otra cosa.

Pero, por el amor de Dios, ¿qué tiene que ver la profana diferencia de sexos con el espíritu santo, con el yo absoluto? Nada por la verdad, porque en el yo absoluto, es decir, abstracto, hago abstracción de todas las diferencias, y por tanto también de la sexual; en cambio, tiene que ver con el yo real y existente. El yo real es un yo que es siempre masculino o femenino, y no *algo* asexual; la diferencia de sexo en realidad no se limita solo a los órganos sexuales (en cuyo caso estaría autorizado a hacer una abstracción), es una diferencia que penetra en la médula, omnipresente, infinita, que no comienza aquí y termina allí. Pienso, me

siento solo como hombre o como mujer, y por lo tanto estoy plenamente autorizado para hacer la pregunta en el mismo nivel: "¿Es el mundo solo mi representación o sensación, o es también una realidad fuera de mí?" "Con el otro ¿es la mujer, o el hombre, solo una sensación mía, o un ser fuera de mí?"

Pero, por el amor de Dios —exclama nuevamente horrorizado el idealista—, ¿cómo se puede comparar el objeto puro y casto de la especulación con un objeto de lujuria, placer, amor? ¿Por qué no? ¿Acaso la luz no es también un objeto de deseo y placer para la vista, y lo que se toca no es un objeto de placer y de deseo para el tacto? ¿Y acaso es la mano para nosotros solo "la invitada compañera de la dulce galantería" hacia el otro sexo? ¿No acariciamos también con placer a los animales, perros, gatos, caballos e incluso objetos inanimados externos a nosotros? ¿No quiere el niño tener lo que ve? Para él, ¿no es el objeto del ojo idealista también el objeto de la codicia realista o materialista?

El defecto fundamental del idealismo es precisamente este, que plantea y resuelve la cuestión de la objetividad o subjetividad, de la realidad o irrealidad del mundo solo desde un punto de vista teórico, mientras que en cambio el mundo originalmente, desde el principio, es el objeto del intelecto, solo porque es el objeto de la voluntad, de la voluntad de ser y de tener. ¡Cuán justa en comparación, a este respecto, es la perspectiva del hombre religioso, que deduce la realidad y la objetividad no del mundo del intelecto, sino de la voluntad, del amor de Dios! De hecho, no es el intelecto, sino solo el amor lo que coloca a los seres fuera de uno mismo, y no simplemente a modo de representación, sino en realidad, veraz, físicamente, como lo de-

muestra claramente el amor sexual. Hay que engendrar hijos, de lo contrario me muero. Al principio, los niños existen, es cierto, solo dentro y debajo de la piel de la madre, pero el sentido y el impulso esencial, el propósito y el objeto de esta extraña existencia es exactamente lo opuesto a la filosofía de Schopenhauer: es la existencia fuera de la piel. Pero no menos enérgico y claro que el lenguaje del amor sexual es el lenguaje del amor propio. "Dame la luz, de lo contrario me muero", dice el amor propio del nervio óptico, "dame agua, dame de comer, de lo contrario moriré", dice el amor propio, hambriento y sediento.

¿Por qué el gato no dirige sus garras, en lugar de al ratón, sobre sus propios ojos, si el ratón que ve solo existe en sus ojos, es una simple afección de su nervio óptico? Porque no quiere —no por amor de los idealistas, sino en detrimento suyo— morir de hambre; porque sin la existencia del ratón, del objeto, siente el vacío y la nulidad de su propia existencia; porque además de los órganos subjetivos, sensibles, tiene órganos objetivos no sensibles, como los nervios motores, huesos y músculos, precisamente con el propósito de superar el insoportable vacío de la yoidad desprovista de objeto y contenido, para percibir la verdad de la objetividad y aprovecharla.

"¿Pero el gato no mata al ratón? ¿Y no se comporta el querer en general hacia el objeto de una manera puramente negativa, destruyéndolo? ¿No tomaron los idealistas precisamente este tipo de actitudes como base de su prueba de la nulidad del objeto?" Es cierto que el gato mata al ratón; pero solo mata algunos ratones, y no a todos, porque con el exterminio de todos los objetos animales que le son comestibles, el gato también se eliminaría a sí mismo, porque para vivir debe dejar vivir al otro. Sin embargo, aparte

del hecho de que la intención del sujeto encuentra un límite a su furia destructiva en la enorme difusión del objeto, el poder del deseo con el que me apropio del objeto y lo consumo, tal vez no sea una expresión del objeto en el momento. ¿No es al mismo tiempo expresión del poder que ejerce sobre mí, de mi dependencia de él? ¿No es acaso una expresión del hecho de que me es indispensable y esencial, que vivo y subsisto solo a través de él, que, por tanto, me encuentro con respecto a él, en cuanto objeto de mi amor propio?, ¿en una relación que no es exclusivamente negativa, sino también positiva, no solo de dominación, sino también de asombro y debida gratitud?

No podemos comer lo que nos repugna, por la misma razón que no podemos unirnos a un ser repugnante, porque comer es también un apareamiento, una unión carnal; porque no solo el objeto del impulso sexual, sino también el del impulso de autoconservación, aunque solo mediatamente, es carne de nuestra carne y sangre de nuestra sangre: y es por eso que solo los seres que tenemos los mismos gustos en términos de alimentos y que, sin *de gustibus*, nos alimentamos pacíficamente de la misma fauna y de la misma flora, no podemos saborear, al menos no podemos digerir, lo que está en clara contradicción con nuestra naturaleza, ni tomar un veneno sin ser envenenados y aniquilados; una prueba clara de que el sujeto tiene la esencia del objeto, que tanto como podamos sobre el objeto, es un poder no menos suyo que nuestro, que digerimos, en virtud de la "negatividad" de nuestro estómago o nuestra voluntad, solo lo que es positivamente digerible en virtud de su propia constitución natural, que comemos solo lo que es comestible, vemos solo lo visible, tocamos solo lo tangible; que, en consecuencia, el llamado objeto es *objeto-sujeto*,

como por otra parte el llamado sujeto es esencial e inseparablemente *sujeto-objeto*, que el yo es tú-yo, que el hombre es *hombre-mundo* u *hombre-naturaleza*, como el gato es esencialmente un gato-ratón, la oruga, que vive en el arbusto de la Euphorbia, la oruga de la Euphorbia, y finalmente el piojo, que vive en las hojas de las plantas, es y se llama piojo de las plantas. La pregunta de cómo el hombre o el yo, que ya contiene en sí mismo, en su concepto o en su esencia, la existencia de un mundo externo o de un tú, llega a la representación o admisión de tal realidad externa, equivale de ahí a la pregunta de cómo el gato de los ratones llega a admitir la existencia de un ratón, o el piojo de la planta la existencia de una planta fuera de sí mismo.

Incluso el idealismo indudablemente sabe y afirma —pues, ¿cómo podría cerrar los ojos ante una verdad tan evidente?— que sin objeto no hay sujeto, sin tú no hay yo; pero esta perspectiva según la cual hay un yo y un tú es para el idealismo solo empírica, no trascendental, es decir, verdadera; no es una perspectiva primera y original, sino subordinada y derivada, nada para el yo en sí, válida para la vida, pero no para la especulación. Salvo que una especulación que está en contradicción con la vida, que toma como perspectiva verdadera la perspectiva de la muerte, del alma separada del cuerpo, sea una especulación muerta y falsa, una filosofía que el hombre incuestionablemente condena ya desde el primer aliento y con el primer grito que sale del útero; ya que con el mismo grito con el que anuncia su estar allí, el hombre también anuncia, aunque inconscientemente, que hay un mundo distinto a él. ¿Cómo puede un ser manifestar alguna vez su sensación, si no hay nada externo, cómo puede hacer que se convierta en la sensación de otro ser, si no hay nada más, nada objetivo? Si la sensación fuera un ser cerrado sobre sí mismo,

cartujo, gnóstico, nihilista en el sentido del budismo, sería verdaderamente imposible, incluso absurdo, querer encontrar un pasaje de él a un objeto, a algo externo; pero la sensación es justamente lo opuesto a la filosofía ascética: *salir de uno mismo* para la alegría o el dolor, afable y conversador, alegre, ávido de goce, es decir, de un objeto, porque sin objeto no hay goce.

> [...] la sensación, sea cual fuere su especie —dice Schopenhauer, un idealista infectado por la "epidemia" del materialismo— es y sigue siendo un proceso de nuestro mismo organismo, y, como tal, no traspasa los límites de nuestra envoltura cutánea ni puede contener nada que resida fuera de dicha envoltura, por tanto, fuera de nosotros"[118].

Ahora, sin embargo, el objeto no es solo el objeto de la sensación para nosotros, es también la base, la condición, la presuposición de la sensación; dentro de nuestra piel tenemos un mundo objetivo, y esta es solo la razón por la que trasponemos fuera de ella un mundo que le corresponde. Sentimos "dentro de la piel", pero dentro de una piel que es *porosa*, hasta el punto de que no hay menos de siete millones de poros en toda la superficie cutánea de un hombre adulto, es decir, aberturas, salidas más allá de la piel. Repito: siete millones de poros en la piel por donde respiramos, y, además, debajo de la piel, en un órgano particular destinado a respirar, los pulmones, ¡nada menos que seiscientos millones de células llenas de aire!

Pero ¿qué es respirar? nada más que una conjunción carnal de nuestra sangre con la atmósfera externa, y en particular un acoplamiento con el oxígeno del aire. Los pulmones, sin embargo, no son órganos de los sentidos, y el

---

[118] SCHOPENHAUER, Arthur. *Op. Cit.*, 1998, p. 91 (*N. del T.*)

aire que inhalamos a través de la piel y los pulmones no es una afección de nuestros nervios, nuestra sensación o representación; asimilamos el aire real tal cual es, de manera material, real, química; respiramos incluso antes de ver, oír, tocar, oler, saborear; respiramos porque sin aire no podemos vivir ni sentir. Sin respiración no hay oxígeno, al menos para nosotros y en nosotros, sin oxígeno no hay fuego ni calor, sin calor no hay sentimiento ni entusiasmo. El ardor de la sensación, del entusiasmo —nos sentimos, en efecto, solo en un estado de excitación nerviosa— no es una frase poética, sino una verdad perceptible para los sentidos, también demostrable con un termómetro. Casi todos los lenguajes y pensadores de la antigüedad incluso identifican alma, espíritu, principio de vida con aire, éter (el aire más fino de las regiones superiores), calor, fuego.

El aire es la primera necesidad sensorial y vital; vivimos en el aire, pero no solo en él, sino en innumerables otras cosas y elementos; no solo respiramos, también comemos y bebemos. Lo que bebemos, lo que comemos, ciertamente también debemos verlo, oírlo, tocarlo, olerlo, saborearlo. Pero no nos detenemos en esta relación puramente sentimental; masticamos y trituramos la comida con los dientes entumecidos no solo para saborearla (el sabor, como cualquier otra sensación, tiene aquí solo la mitad de valor), sino para incorporarla formalmente, reducirla a carne y hueso, transformar su sustancia en nuestra sustancia. Con seres del mismo género, pero de diferente sexo, generamos seres similares a nosotros, pero externos; con seres de distinta índole, con los que nos conectamos únicamente a través de nuestro sistema digestivo, nos generamos. El proceso de generación, en ambos sentidos, es precisamente la verdadera identidad de sujeto y objeto, una identidad real, sensiblemente fundada, no trascendente ni fantástica. ¿Qué es

el hambre, qué es la sed sino el *vinculum substantiale* de Leibniz, además solo pensado por Leibniz, no reconocido e indicado en su verdad y realidad, es decir, el hambre y la sed y otros seres correspondientes a esta sensación, capaces de apaciguar este sufrimiento? ¡Qué insensato es ignorar la sensación de la calidad del evangelio, del anuncio de un verdadero salvador, para afirmar que no demuestra ni contiene nada objetivo! ¿La sensación de hambre o sed es quizás vacía, desprovista de un objeto? ¿La sed es algo diferente a la sensación de falta de agua? "Solo me siento yo mismo", dice el idealista. Es cierto que incluso cuando tengo sed me siento a mí mismo; pero me siento como un yo que, sin agua, es muy incompleto, infeliz, miserable, por lo tanto, como un ser necesitado de agua, que siente y demuestra, aunque solo en relación consigo mismo, la necesidad de agua.

Mi sentimiento es subjetivo, pero su fundamento es objetivo. Tengo sed porque el agua que hay fuera de mí es un elemento esencial en mí y, de hecho, el fundamento y condición de mi existencia y de mi propia sensación; digo fundamento o condición, porque el agua no es la única condición, suficiente en sí misma, de la vida, sino solo una condición entre muchas otras, y es un fundamento solo en este sentido. Sin agua, por lo tanto, no hay sensación, al menos no hay sensación de necesidad de agua, ya que, si no hay agua, no hay sed, y menos que nada una sensación de bienestar. Pero el bienestar no es otra cosa que identidad, unidad de sujeto y objeto. El hambre y la sed son sensaciones dolorosas, de malestar, precisamente porque esta unidad se rompe, porque sin comida y bebida no soy un hombre completo, sino un medio hombre. ¿Por qué diablos medio hombre? Porque lo que como y bebo es mi *alter ego*, el otro sexo, mi esencia misma, ya que soy de él por otro lado. Así,

el agua potable, el agua como posible elemento de la sangre es el agua humana, la esencia humana, por el hecho de que el hombre mismo es, al menos en parte, una criatura acuosa, de sangre y esencia acuática. Comer y beber representan la encarnación o humanización cotidiana y, por tanto, no admirada sino despreciada de la naturaleza. Pero ésta se convierte en hombre solo como consecuencia de la identidad de sujeto y objeto, que se nos revela en el sentimiento de bienestar. ¿Por qué el hombre sazona la comida con sal? Porque no le gusta sin sal y sin sal no es buena para él. ¿Por qué? En definitiva, porque incluso la sal es un elemento necesario de nuestra sangre, esencial para el bienestar, es decir, para una existencia verdadera, sana y normal. Entonces, ¿qué es lo que ha impulsado al hombre a comer sal?, ¿cuál es el vínculo, el *vinculum substantiale* entre la sal que necesitamos y la sal real fuera de nosotros, en otras palabras, el vínculo entre sujeto y objeto? La sensación de enfermedad es ausencia de sal; la sensación, digo, no el impulso; porque con esta palabra designamos solo la esencia desconocida y no identificada de la sensación.

Pero ¿es posible que la comida y la bebida entren en juego incluso cuando se habla de la idealidad o la realidad del mundo?, exclama indignado el idealista. ¡Qué vulgaridad! Qué ofensa a la buena práctica de maldecir con todas las fuerzas, desde la cátedra de filosofía como desde el púlpito de la teología, contra el materialismo en el sentido científico, y luego rendir homenaje, a la *table d'hôte*, con todo el corazón y el alma, ¡al materialismo entendido en el sentido más vulgar! Lo que se cuestiona aquí son solo las sensaciones de los sentidos, tocar, oír, ver, y que estas sensaciones, al igual que sus objetos (sonido, luz), son puramente subjetivas, meras afecciones nerviosas o cerebrales,

se afirma y se demuestra no solo por los idealistas filosóficos, sino también por los idealistas fisiológicos modernos.

> Es completamente indiferente —dice Johannes Müller en su ensayo *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Thiere*— cómo actúan los estímulos sobre los sentidos; su efecto está siempre en las energías de los sentidos. La presión, el temblor, la fricción, el calor y el frío, la polaridad galvánica y eléctrica, los reactivos químicos, las pulsaciones del cuerpo, la inflamación de la retina, las simpatías del ojo con otras partes del cuerpo, en resumen, todos los estímulos concebibles, que en cualquier forma pueden actuar sobre la sustancia del sentido óptico, actúan sobre él solo en el sentido de que empujan su dinamismo, la sensación de oscuridad, que posee incluso sin estímulo, a su propia implementación, a la percepción de la luz y el color [...] Lo que se llama luz, cuando, según las leyes de su movimiento, actúa a través de cuerpos transparentes sobre la retina provocando diferentes afecciones en las energías del sentido óptico, no es por tanto ni el primer ni el principal impulso para la producción de luz y color, pero solo los más habituales entre muchos otros, que tienen en común la capacidad de suscitar en el ojo algo diferente a ellos, perteneciente al propio sentido visual, la sensación de luz[119].

¿Es realmente solo el fenómeno visual más habitual, y no el primero, el que proporciona la norma y el criterio decisivo para todos los demás? ¿Y cómo es sostenible ese pensamiento cuando los sentidos están sanos? El sentido óptico es sensible solo a la luz, predestinado por la naturaleza a la luz; la luz es su uno y su todo; para él solo hay luz,

---

[119] *Cfr.* MÜLLER, Johannes. *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Thiere : nebst einem Versuch über die Bewegungen der Augen und über den menschlichen Blick*. Leipzig: Cnobloch, 1826 (*N. del T.*)

todo lo demás también es luz, y cada impresión, de cualquier tipo, es recibida por él como un fenómeno luminoso. Pero precisamente por eso la sensación luminosa fantástica o en general subjetiva no tiene el mismo significado que la objetiva: la primera está subordinada a la segunda y derivada de la última. ¿Cómo puedo percibir y definir como círculo de fuego, chispas o llamas una afección del sentido óptico, producido sin luz externa, si no lo he visto ya en la realidad, con la ayuda de la luz divina, fuego, chispas y llamas?[120] ¿Cómo puedo pues poner al mismo nivel los fenómenos luminosos subjetivos, que no implican necesariamente la actividad del ojo, con los que se producen en mí a través del ojo, repartiendo la luz expresamente destinada a él, manifiesta, objetiva? Una luz sin actividad visual o, lo que es lo mismo, sin luz exterior, es una luz que no brilla e ilumina, que yo solo percibo para mí y para nadie más, con la que yo mismo no veo ni percibo nada. En resumen, esta luz subjetiva, completamente inútil, es infinitamente diferente de la verdadera luz universal, en la que no solo me veo a mí mismo, sino que al mismo tiempo veo al otro, en la que no solo veo, sino que también soy visto, y ya no soy un simple sujeto sino también un objeto de la vista.

---

[120] Si es cierto que los que nacieron ciegos o los que quedaron ciegos en los primeros días de vida, completamente equiparables a los primeros, declaran que ven imágenes oníricas, ciertamente es legítimo preguntarnos, antes que esto implique resistencia a los fenómenos visuales internos y fantásticos, propios del ciego, si esas declaraciones no deben su origen a la sugestión ejercida por las preguntas del espectador. ¿Sabe el ciego por sí mismo que es ciego, que no puede ver? ¿Sabes lo que significa ver, cuando no puedes ver, qué es la oscuridad, cuando no tienes noción de la luz? Por tanto, cuando la sensación de al menos la oscuridad del campo visual interno se atribuye al ciego de nacimiento, ¿no se interpreta su condición de acuerdo con la experiencia del que puede ver? (*Nota de Feuerbach*).

No yo, no, sino yo y tú, sujeto y objeto, distintos, pero también inextricablemente unidos, somos el verdadero principio del pensar y el vivir, de la filosofía y la fisiología. La diferencia entre tú y yo es la diferencia entre la luz fantástica y la luz real. La luz de origen nervioso sin sol equivale a un yo sin un tú, una mujer sin un hombre o viceversa. Asimilar la sensación luminosa subjetiva a la objetiva significa identificar la contaminación con la generación. Siento estímulos sexuales incluso sin el otro sexo, debido a las más diversas causas, sin embargo, incluso sin la presencia y contacto con el otro sexo, es a él a lo que se refieren todos esos estímulos; el hombre, al menos mientras esté sano y no esté sujeto a tendencias viciosas o enfermas, sentirá cada impulso sexual en la forma y representación del otro sexo. Ninguna sensación es más subjetiva que la sexual, pero ninguna revela de manera más viva y enérgica la necesidad y existencia del objeto que le corresponde, ya que todo estímulo unilateralmente sexual no es más que, propiamente dicho, un estímulo criptogámico, que representa el otro sexo. ¿Por qué las cosas no deberían ser iguales, o similares, con sensaciones de luz unilaterales? Si el excitado sexual también percibe otros estímulos, neutros y asexuales como un estímulo sexual, incluso un simple apretón de manos, ¿por qué el nervio o el sentido óptico en general, necesitado y ávido de luz como es, no debe ser sensible a una presión mecánica ni a ninguna otra impresión, es decir, hacer emerger su destino natural normal frente a toda intervención anormal, que es destinada a la luz? Una sed desesperada convierte incluso la orina en bebida. Pero con todo esto, ¿quién podría poner al mismo nivel esta agua que es nuestro producto, una secreción de nuestros riñones, con el agua de manantial de la naturaleza, y concluir que el agua es solo el objeto más común, y

no el normal y natural de nuestra sed, es decir, nuestra necesidad de agua?

Pero incluso asumiendo que la luz es solo una "energía", un producto o una construcción del sentido óptico, es necesario agregar inmediatamente una limitación, que esto es cierto solo para la luz, ya que es el objeto del sentido óptico en sí mismo; de hecho, la luz también existe para nosotros de otras formas, incluso fuera del ojo es el objeto del sentimiento (una luz cegadora, por ejemplo, causa dolor), el objeto de nuestro sentimiento de bienestar, de nuestro impulso de salud y felicidad. Solo de la luz las plantas emanan el elemento vital para nosotros, el oxígeno; la luz acelera el flujo sanguíneo, promueve el metabolismo; la falta de luz promueve "habitaciones oscuras que te ponen pálido e hinchado"[121]. Sin luz no hay vida, no hay existencia, mucho menos una existencia sana y feliz, al menos para nosotros. El órgano de la vista también está conectado con los nervios sensoriales y los órganos motores precisamente para permitirnos, según el estado y las demandas de nuestra voluntad, es decir, nuestro impulso de felicidad, abrir o cerrar los ojos, en el primer caso, dejando que la luz entre en nuestra piel y reteniéndola, en el otro caso, fuera de la piel, o al menos de la retina. Esto demuestra que la luz, aunque para el sentido óptico solo existe en sí misma, hasta el punto de que, como juez en su propio caso, puede afirmar audazmente: *la lumière ç'est moi,* también tiene una existencia fuera del sentido óptico, para otros órganos y sentidos imparciales. En efecto, a partir de algunos fenómenos químicos se ha podido inferir la existencia de

[121] *Cfr.* MOLESCHOTT, Jacob. *Licht und Leben: Rede beim Antritt des öffentlichen Lehramts zur Erforschung der Natur des Menschen, an der Züricher Hochschule.* Frankfurt: Meidinger, 1856 (*N. del T.*)

rayos de luz invisibles, rayos de luz que ya no se perciben como tales porque están más allá de los límites del rojo y el violeta[122].

---

[122] Pero ¿por qué, cuando nos preguntamos por la realidad o idealidad, la objetividad o no objetividad de los sentidos, tomamos como punto de partida, y de hecho como modelo, no el sentido fundamental del ser y del cuerpo, el sentimiento o sentido del tacto, sino el sentido superficial de la apariencia, la vista? Para el sentido unilateral de la vista también hay espíritus, fantasmas, que, por otro lado, no tienen consistencia para el sentido del tacto. Por eso también en la Biblia el dios-hombre, resucitado, no dice a sus discípulos solo "mírenme", sino también "tóquenme" o siéntanme, para convencerlos de que no es un espíritu. "porque un espíritu no tiene carne ni huesos". Por tanto, se pueden escribir libros enteros sobre los fenómenos fantásticos de la vista, pero no sobre los fenómenos fantásticos del sentimiento o sentido del tacto. "Las asombrosas sensaciones táctiles", dice Johannes Müller en su escrito sobre fenómenos visuales fantásticos, "son bastante frecuentes en los sueños, pero raras en otras circunstancias. Sin embargo, se dice de un viejo hipocondríaco que a veces le parecía que alguien lo agarraba por los hombros, y cosas por el estilo. Los sentimientos de este tipo son muy frecuentes entre los locos". Pero estos fantasmas táctiles de aquellos que están locos, enfermos o soñando, no pueden atribuirse al sentido del tacto *per se* (*Nota de Feuerbach*).



Espiritualismo y materialismo

FEUERBACH

"El hombre demostraría la capacidad de abstraerse de todo, una libertad de voluntad superior a cualquier necesidad natural, solo si pudiera también abstraerse de la muerte, no morir si no quisiera morir, si por tanto la muerte y la inmortalidad dependieran solo de su deseo. Pero como esto notoriamente no está en el poder de su voluntad, mediante la muerte voluntaria solo prueba que incluso el acto supremo de su libertad permanece dentro de los límites de la necesidad natural, que hace sobre sí mismo por su propia iniciativa solo lo que sufre de todos modos desde la naturaleza: que su voluntad, por tanto, no es un genio original, sino solo un imitador de la naturaleza, no un creador de la nada, como pretende el filósofo sobrenaturalista, sino un artífice que utiliza la materia dada para sus fines".

Ludwig Feuerbach





